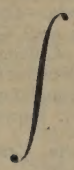
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



JULIO-SEPTIEMBRE

NUM. 63 1960 VOL. 16

MADRID

SUMARIO

Págs.

El P. Salvador Cuesta, filósofo, por *Jesús Muñoz, S. I.* 271
El principio metafísico de finalidad a través de las obras de Santo Tomás, por *Juan Roig Gironella, S. I.* 289
Simpatías filosóficas de William James, por *Carlos Benavides, S. I.* 317

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Averroes, por *Carlos Quirós, Pbro.* 331

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS.

a) Recensiones:

Enciclopedia filosófica.—Cruz Hernández, M.: Historia de la filosofía española. Filosofía hispanomusulmana.—*Dolch, H.:* Kausalität in Verständniss des Theologen und de Begründer neuzeitlicher Physik. *Rahner, K.:* Geist in Wel.—*Conrad-Martius, H.:* Das Sein.—*Armbruster, L.:* Objekt und Transcendenz bei Jasper.

b) Reseñas:

D'Arcy, M.: Comunismo y cristianismo.—*Mugnier, R.:* Le problème de la vérité.—*Cuttat, J.:* La rencontre des Religions.—*Caturelli, A.:* Cristocentrismo.—*La collaboration philosophique.* Publicazioni della rivista "Ricerche filosofiche.—*Di Noto, A.:* L'evidenza di Dio nella Filosofia del secolo XIII.—*Iriarte, J.:* Pensares y Pensadores.—*Hasselvelt, R.:* El misterio de la Iglesia.—*Leroy, A.:* Naissance de l'art chrétien.—*Daujat, S.:* La Grâce et nous Chrétiens.—*Corte:* Satan, l'adversaire.—*Rétif, A.:* Catholicité.—*Colling, A.:* Histoire de la Musique Chrétienne.—*Solowjew, W.:* Deusche Gesamtausgabe der Werke von... *Runes, D. A.:* A book of contemplation.—*Pieper, J.:* Uber den Begriff der Tradition.—*Maine de Biran:* Journal. IIII 349

II. REVISTAS. Introducción a la filosofía, Criteriología, Filosofía de las ciencias. Metafísica, Teología natural 372

III. Literatura filosófica española e hispanoamericana 384

CRÓNICA 394

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN. — *Jesús Muñoz, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa).—*J. Roig Gironella, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*S. Gómez Nogales, S. I.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc. L. Salcedo, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1960:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad: Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid (3).

Depósito legal: M. 919-1958.

IN MEMORIAM

EL P. SALVADOR CUESTA, FILOSOFO

Como indicamos en uno de nuestros números anteriores, el día 22 de abril del pasado año 1959, fallecía repentinamente nuestro redactor y antiguo miembro del Consejo de Dirección de PENSAMIENTO, Rvdo. P. Salvador Cuesta, S. J., a los cincuenta y cinco años de edad, treinta y uno de vida religiosa en la Compañía de Jesús y veinte de profesorado en la Universidad Pontificia de Comillas. Doctor en Filosofía, Licenciado en Derecho y en Sagrada Teología, era Decano y Profesor de Metafísica en la Facultad de Filosofía, y de Derecho Civil en la de Derecho Canónico.

Nadie que haya examinado su producción filosófica se extrañará de que se dediquen estas páginas a honrar su memoria. No se trata simplemente de una piadosa muestra de estima y afecto a un profesor asiduo a la cátedra y a un trabajador diligente. Los valores que hacen sobresalir al hombre: la originalidad, fruto de la espontánea inventiva; la profundidad, sólo posible con la penetrante meditación de los problemas; la auténtica personalidad, que deja su huella inconfundible en lo que realiza; esas dotes, valiosas en sí y ejemplares cuando se consagran al servicio de la verdad, son las que, poseídas en grado no vulgar y explotadas con eficacia por nuestro colega, reclaman como primer tributo a su memoria el que en justicia y como deuda de fraterno afecto deben ofrecerle quienes fueron los mejores testigos de su vida intelectual.

Ciñéndonos a lo que a una revista como ésta corresponde, previos unos datos biográficos, procuraremos delinear los rasgos fundamentales que como a filósofo le caracterizaron. Seguirá al fin el catálogo de sus escritos.

* * *

Nacido en Salamanca el 24 de agosto de 1904, hace en esta ciudad sus estudios. Los de segunda enseñanza como alumno oficial del Insti-

tuto. En la Universidad los de Derecho, cuya licenciatura obtiene con indiscutible premio extraordinario. Distinguido en toda su carrera como hombre de acción y por su elocuencia en el diálogo y en la tribuna. Entra en la Compañía de Jesús en 1928, con la satisfacción de que una de las más más calurosas felicitaciones por su elección de estado fuese la de su abuelo paterno, distinguido Catedrático de Derecho y Rector años antes de la Universidad salmantina.

Disuelta la Compañía de Jesús en España por la República, se traslada el entonces alumno de filosofía, con las Facultades de Filosofía y Teología de Oña (Burgos), a Marneffe (Bélgica), donde cursa en ambas facultades. Ordenado de sacerdote en julio de 1936 y terminado el jesuítico año de la *schola affectus* subsiguiente a la carrera eclesiástica, en 1938, durante el bienio siguiente se prepara, parte en España parte en Roma y Alemania, para iniciar su magisterio de metafísica en la Universidad de Comillas. Más adelante se encarga, en la Facultad de Derecho Canónico, de una de las asignaturas auxiliares, que le corresponde explicar un semestre en años alternos. Durante varios años representa a aquella Facultad de Filosofía en el consejo directivo de PENSAMIENTO, y desde 1955 es Decano de la misma Facultad.

Entregado primordialmente al profesorado, simultanea constantemente la asidua docencia con la investigación, demostrada en sus escritos y en la intervención en numerosos Congresos nacionales e internacionales, y con la preparación de los discípulos para el trabajo científico. A esto se suma el diálogo privado con los mismos alumnos y con los que, dejado ya de serlo, solicitan su dirección no menos en lo humano y en lo apostólico que en lo intelectual. Su actividad se despliega además en muy varias obras de celo con personas y grupos de las más diversas clases sociales. Su ministerio espiritual preferido es dirigir los Ejercicios ignacianos en retiro.

Una afección al corazón, que había reclamado cuidado especial hacía años, vino inesperadamente a causar en su salud una alteración, al parecer ligera, pero cuyo término, contra toda previsión médica, fue el fallecimiento, por embolia cerebral.

* * *

No creemos fuera de lugar anteponer a nuestro examen personal de la obra filosófica del Padre, una impresión no de casa.

Sintetizando la *Expresión filosófica* de España en el momento ac-

tual, al referirse a los jesuítas dedicados a la filosofía escribía en 1956 el catedrático señor Muñoz Alonso: "Salvador Cuesta se mueve con originalidad entre los problemas de la filosofía escolástica y de él cabe esperar muy pronto una síntesis metafísica. Acaso sea entre los jesuitas de la hora actual el que más intensamente siente la exigencia de una filosofía de 'constantes' españolas" [1]. Ninguno de los elogios o menciones que en las mismas páginas constan respecto de los otros doce jesuitas nombrados, superan y, acaso, ni aun igualan al transcrito. En términos análogos se expresaba el mismo autor dos años después escribiendo para el público filosófico internacional [2].

Lo potente y vario de la capacidad del Padre Cuesta era manifiesto a cuantos le conocían. Así fue su obra profunda, original y desplegada en muy diversos campos.

Diríamos que como profesional en el metafísico. Como perfectamente entendido, en el histórico-filosófico y en el social, y del jurídico no en las aplicaciones de detalle sino en los altos principios reguladores de sus temas más fecundos. Así toda su labor de pensador y de escritor está planeada y dirigida desde una altura netamente filosófica. A lo que espontáneamente se enderazaba su mirada al examinar un tema era a su íntima naturaleza. Descubierta y desentrañada ésta, lo que dentro de determinados límites no solía exigirle especial esfuerzo, seguía con análoga facilidad, favorecida por su copiosa erudición y felicísima memoria, la tarea crítica respecto de las opiniones diversas, la ilustración de la posición propia mediante la aportación de los datos que fuese preciso, y, muy por encima de esto, la exposición razonada de su propio pensamiento con elevada dignidad de estilo y una característica amplitud reveladora de su fecundidad.

Véanse, por ejemplo, por citar algunos escritos de tema en el que podría tenérsele nada más que por aficionado, los dos referentes a las *estirpes*, en oposición a las generaciones, *como fuerzas motrices de la historia;* el dedicado, tratando de Madrid, a la *filosofía moral y políti-*

---

[1] *Expresión filosófica y literaria de España.* Edit. J. Flors (Colección Remanso). Barcelona, 1956; p. 135.

[2] "El P. Cuesta procede, a nuestro entender, desde una motivación filosófica más ambiciosa: la de encontrar una síntesis metafísica en la que se organicen las tesis de la ontología y los aspectos de la filosofía moderna, pero coordinando éstos a la interpretación tradicional de la filosofía escolástica. A esta labor concurren, para el P. Cuesta, no sólo valores metafísicos sino también factores literarios y elementos culturales de diversa índole y de alcance muy variable." *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo.* I. Panoramas nacionales. 1958 (Edición española, Madrid, 1959), pp. 418-9.

ca de las capitales de Estado; el que estudia *la crisis de la democracia y la técnica de la representación ciudadana.* Son obras maestras.

No necesitamos decirlo nosotros. Uno de los catedráticos reconocido universalmente como doctísimo y absolutamente imparcial, escribía a propósito del primero de los artículos sobre estirpes y generaciones: "Acabo de leer el espléndido trabajo, del que di referencia a mis discípulos de las dos Facultades. Para mí ha tenido un gran valor, y no precisamente informativo, sino plena y maduramente doctrinal". "El Autor es en estos temas un verdadero maestro."

Y lo que decimos de los problemas de gran envergadura, tratados según sus exigencias, hay que repetirlo, acomodado a la naturaleza del asunto y de su tenor expositivo, a los artículos breves sobre puntos vitales del extranjero, dignos por idea, forma e intención, de primera página en un diario o un semanario nacional.

Entre aquéllos y éstos se sitúa la serie de los publicados en el principal diario de la provincia, durante el último año de su vida, sobre tema nacional, económicosocial y político.

Lo jurídico, su primer amor, podríamos decir, sublimado luego al estudiarlo desde el plano filosófico, le ocupó prolongadas vigilias. De ello es testimonio superior a toda excepción el voluminoso inédito en preparación, con doscientos noventa y un grandes folios ya ultimados —los dos tercios aproximadamente de lo que habría de ser la obra total— sobre *Lo metafísico, lo social y lo jurídico en la relación jurídica.* Tema, amplitud, concepción ambiciosa, dignos de su trabajo de plena madurez.

Ciñámonos ya a la filosofía pura.

¿Qué características encontramos en su producción de esta clase? Desde luego, por los epígrafes de sus trabajos llama la atención inmediatamente la variedad de temas. Aludamos a algunos. Filósofos españoles tanto antiguos como contemporáneos; el Estoicismo en su problema fundamental; epistemología; inmanencia y trascendencia en la filosofía actual; la participación; el origen del filosofar; la originalidad en filosofía; una nueva definición de la filosofía; la metafísica en muy varios aspectos: tratado completo según la concepción tradicional, problemas como su valor humano, el del acto y potencia, lo existencial y existentivo, etc., etc.

La variedad es un hecho.

Un examen más atento de los trabajos nos dirá más. Ante todo, que la seriedad de pensamiento no es en modo alguno inferior a la multipli-

cidad de los temas tratados. Breves o extensos, todos los trabajos son de un contenido ideológico denso, robusto, que francamente suscita el interés del lector y le cautiva, y cuyo desarrollo, sin que sea siempre del mismo mérito y aun reconociendo en él detalles que perfeccionar, no le decepciona. Además, aunque no pocos, la calidad supera indudablemente a la cantidad.

Fijémonos en uno. El más breve de todos: *Tablas de teorías epistemológicas* (1947), cuya extensión no llega a seis páginas de PENSAMIENTO. Causa viva sorpresa el original y objetivo esquema de nueve tipos distintos de posición gnoseológica, certeramente fijados, ingeniosamente denominados y en los que quedan plena y acomodadamente incluidas todas las opiniones filosóficas relativas a nuestra capacidad y modo de conocer la realidad. Hasta veintitrés distintas se registran. Pero las seis escasas páginas no se reducen a archivo "de la herencia que nos han legado dos mil quinientos años de filosofía occidental". Sobre el acopio de datos de vasta y amplia erudición, y sobre la labor sistematizadora que pudiéramos calificar de estrategia ideológica, se levanta el pensador de raza solicitado inmediatamente ante aquel material "a filosofar sobre la historia de la Filosofía", y, finalmente, el convencido entusiasta de las adquisiciones definitivas de la llamada con justicia "Filosofía perenne", cuyas características epistemológicas presenta con trazos sobrios y exactos, en contraste con las demás orientaciones consignadas.

El examen de ese escrito, al que su Autor no dio categoría más que de "Nota", es indudablemente revelador. Cuánto más que no es síntesis de largos años de experiencia y meditación sobre el sector filosófico de su especialidad, sino apunte de asunto sólo indirectamente relacionado con aquél.

Un pensamiento así se revela abarcador y profundo; tal que, en el ancho panorama que alcanza su vista, sabe descubrir lo radical, aferrarlo y exprimirle vigorosamente su jugo. La lectura de estudios más amplios viene a confirmar constantemente tal apreciación.

Esa especie de instinto intelectual hacia lo abarcador y lo radical le llevó, casi incipiente aún en las tareas filosóficas, a una singular predilección por la obra filosófico-teológica de Amor Ruibal, por encontrar en ella, sin desconocer sus defectos, un estudio genético con aspiraciones a exhaustivo de los grandes problemas filosóficos y un examen a fondo de los mismos, de alcance muy superior al de la generalidad de las obras históricas dedicadas a esos temas.

Le era igualmente espontáneo encontrar puntos de mira desde don-

de se hiciese patente lo trascendental de la realidad. En uno de sus primeros escritos (1943) y breve, que dedicó indirectamente a la obra de Ortega, los criterios básicos sobre la naturaleza de la filosofía en que apoya su razonamiento le comunican a éste eficacia definitiva para discernir la filosofía de lo que no lo es, aunque sea culturalismo o ensayismo brillante. Examinando en otra de sus "Notas" ciertas características de los sistemas genuinamente filosóficos, incluídos los erróneos, señala certeramente: "la enfermedad crónica de la filosofía es el ultrarrealismo y el panteísmo". Calíbrese bien el "crónica", adviértase que el moderno idealismo incurre en el segundo de los escollos, examínense los esfuerzos depuradores que la "sana filosofía" viene haciendo desde el Aristóteles maduro para liberarse de los resabios de ultrarrealismo tenazmente adheridos a algunos de sus órganos vitales, y se reconocerá el acierto de la afirmación.

De ahí que, aunque pasajera ésta en la Nota aludida, señalase para él durante toda su vida un tema de verdadera preocupación filosófica. Clave resolutoria del problema lo es la recta explicación de la participación del contingente respecto del ser necesario, con lo que se evita el panteísmo, y la del singular respecto del universal, lo que excluye el ultrarrealismo. De ahí su interés por el problema de la participación, de lo que es indicio un estudio (1953), preliminar sin duda, sobre el tema.

De los dos males crónicos, el deseo de remediar el ultrarrealismo llevaba sin duda sus preferencias. El panteísmo choca inmediatamente con el buen sentido y con el dogma; lo craso del error le hace de por sí repulsivo a las mentes fundamentalmente orientadas a la verdad, y su refutación es unánime y reiterada en toda filosofía ortodoxa. El ultrarrealismo, en cambio, infiltrado desde antiguo en la mejor de las orientaciones filosóficas por influjo de Platón, difícil de descubrir por la mezcla no siempre fácilmente discernible de realidad y ficción que integra nuestras abstracciones, favorecido por el mismo lenguaje tradicional, era sin duda blanco a propósito para el agudo ataque de un genuino filósofo. Cuánto más, que en el debate intervenían otros factores de profundo arraigo en nuestro pensador, no menos vigorosamente hombre que penetrante especulativo.

Esa labor depuradora, en efecto, en la que venía trabajando desde antiguo de manera espontánea el pensamiento cristiano, había llegado a admirable madurez por obra del más insigne filósofo español, Suárez, en su equilibrada reacción a las acusaciones provocadoras, pero no infundadas, del nominalismo contra ciertas posiciones ultrarrealistas. Y

siendo esto un hecho, la mayoría de los filósofos católicos extranjeros, los neoescolásticos tomistas, y los españoles de la misma tendencia apenas si nada quieren saber de ello, por la actitud aún predominante de no prestar atención a lo español o desdeñar lo que choca con el propio sistema. Así, ni se reconoce el defecto que Suárez contribuyó a remediar, ni se estima la obra de éste. Y la actitud llega al extremo en posiciones como la de Marechal, para quien la sana filosofía apenas si tuvo en la historia del mundo, al menos desde el siglo VI, ochenta años de existencia, en parte de los siglos XII y XIII, hasta que en la segunda mitad del XIX advino el neotomismo iniciando su restauración[3].

Contra tan inadmisible concepción está singularmente en pugna la razonable conclusión que sobre la filosofía cristiana se desprende de la seria crítica, aunque extremosa a veces como hemos indicado, que hace en su obra Amor Ruibal. No hay que decir la satisfacción que a nuestro filósofo le hubo de causar la convergencia de los dos insignes valores españoles, el uno como historiador señalando el mal, y el otro como genial filósofo, contribuyendo de manera decisiva a subsanarlo.

Tales realidades tenían que repercutir en su obra filosófica. Las alusiones en diversos artículos sobre Amor Ruibal son buena muestra de ello. Entre sus obras en proyecto figura una sobre "la depuración suareciana de la teoría de la participación". Y, en pura filosofía, en su extenso texto de *Ontología*, se reitera razonada y justamente la apelación al peligro de ultrarrealismo implícito en ciertas tesis que el neotomismo considera fundamentales, muy al contrario de lo que sucedía con Santo Tomás y sus inmediatos sucesores. La argumentación a base de este error es una verdadera novedad en este valioso tratado. Las obras análogas y excelentes, suarecianas también, del exhaustivo Urráburu y del insigne Delmas, francés, no aluden al ultrarrealismo. Al mismo tiempo, la adhesión del autor a Santo Tomás se mantiene sin detrimento alguno[4].

---

[3] Es sabido que a pesar del hecho consignado el Suarismo, además de haber tenido seguidores insignes en Francia entre los grandes Autores de fin del siglo pasado y principios de éste (al eminente profesor de Teología, escritor y hombre de gobierno, De Scorraille, S. J., se debe la mejor obra de conjunto sobre la persona y obra de Suárez), goza de alta estima entre los jesuítas de Alemania y Austria, y no menos entre los maestros de diversas repúblicas hispanoamericanas, singularmente de Méjico.

Entre los contemporáneos extranjeros más distinguidos que han estudiado a fondo y defendido el suarismo, son conocidos los nombres de Martínez del Campo y Fuetscher. Igualmente es notable la actitud de gran moderación, favorable al suarismo, que se advierte en los modernos investigadores de la historia de las ideas, sean o no además autores de tratados o compendios sistemáticos.

[4] "La doctrina auténtica de Sto. Tomás—escribía a este propósito—se puede íntegramente salvar en cuanto a su sustancia dentro de un perfecto realismo moderado, rellenado lagunas y corrigiendo expresiones que son perfectamente explicables por

Observando esta novedad suya en insistir sobre el peligro y aun la contaminación de ultrarrealismo en determinadas posiciones, sería del mayor interés saber hasta dónde llega su originalidad respecto del inédito y fecundo argumento. Un dato interesante, que hace muy poco llegó fortuitamente a nuestra noticia, algo puede ilustrar sobre ello.

En su segundo curso de alumno de filosofía compuso en orden a la licenciatura un estudio sobre la "cuarta vía". Ultimamente hemos encontrado una parte de su texto autógrafo. En él, razonando sobre el porqué de afirmar una perfección existente en grado sumo, a base exclusivamente del hecho de hallarla verificada en la realidad en grados diversos que se comparan con aquél, consigna manifiestamente el defecto implicado en ese proceso, de atribuir realidad a lo que es fruto de nuestra abstracción: el típico ultrarrealismo; por razón del cual la prueba "ex gradibus perfectionis", de fundarse en sólo lo dicho, es insuficiente.

Tal posición, en la que, según aparece en el autógrafo a que nos referimos, sólo falta la palabra ultrarrealismo, ¿suponía inspiración ajena? Es verdad que entre los autores examinados en el trabajito se encuentra Amor Ruibal. Acaso de él recibiese alguna. Mas, si la hubo, que no tenemos datos suficientes para afirmarlo, fue indudablemente sagacidad certera del bisoño filósofo el aceptar lo encontrado solamente en un autor del que, en aquellas mismas páginas, rechaza categóricamente afirmaciones que podrían parecer demasiado ligadas a la reconocida como exacta.

Añadamos que también allí mismo, en aquellas primerizas papeletas de discípulo, aparece una eficacísima alusión al fecundo tema de la participación, al que no se daba relieve especial, si es que se le mencionaba, en las obras de uso habitual en el curso.

Y ya que nos preguntamos sobre la influencia recibida de Amor Ruibal, añadamos un testimonio sobre asuntos de no menor alcance, en que hubo coincidencia plena sin influjo previo:

"No podemos compartir, ni mucho menos, todas las críticas de Amor Ruibal; pero hemos de confesar que nuestro feliz encuentro con la concepción de la historia de la filosofía en función del dogma católico, que se desprende de su genial obra *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, nos confirmó en la apreciación y crítica que habíamos hecho acerca de muchas cuestiones filosóficas sucesivamente

---

la coyuntura en que compuso sus obras. Esta es la interpretación de Piccirelli, Descoqs, Pelster, Chossat, Hellín, Martínez del Campo, de los neosuarecianos y casi hasta de algún tomista de los más ponderados y de los más dados a la investigación histórica de los escritos medievales, como Hocedez." *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos*, en PENSAMIENTO 5 (1949) 332.

desarrolladas a lo largo de la historia de la filosofía, nos corroboró en la idea de la grave importancia que el panteísmo ha tenido en esa misma historia, y, por último, nos decidió a emprender el estudio de la doctrina de la participación desde los primeros tiempos de la filosofía hasta el presente, obra en la que venimos trabajando hace tiempo" [8].

Otro matiz de este problema, de trascendencia para el criterio profundamente apostólico del P. Cuesta, era su deseo de liberar a la filosofía cristiana de lo que, a su parecer, pudiese reprochársele como defectuoso, a fin de evitar toda justa causa de queja contra ella.

Superfluo es añadir que si nos hemos detenido en el examen de su innovación en la argumentación a base del peligro ultrarrealista, no fue éste el punto único en que brilló su sólida originalidad. En sólo su texto de *Ontología* encontramos varias tesis de las que puede decir con verdad que no se proponen por ningún autor de la materia. Una de ellas, formulada desde el primer año de su magisterio, es la relativa a la recta interpretación de la participación. La originalidad en argumentos y sobre todo en sagaces reflexiones es, naturalmente, más frecuente.

La preocupación profunda y tenaz por los problemas fundamentales de la filosofía perenne no le impidió en modo alguno interesarse por las novedades presentes. Todo lo contrario. Aun por temperamento era amigo de captar la palpitación del día. Mucho más aún por su altísima estima de la síntesis de esa misma filosofía, de la que estaba seguro que muchas veces poseía ya lo que se vendía con etiqueta de novedad, y, en caso contrario, de ser lo realmente nuevo verdadero, sería perfectamente asimilable por aquélla.

El estudio sobre las relaciones entre el "ser" estudiado por el existencialismo y el "ser" objeto de la metafísica es una brillante muestra de su interés por lo moderno y del modo de coordinar, en lo posible, la verdad fundamental y adquirida por las generaciones, con la nueva partícula extraíble del más reciente movimiento filosófico. Su comunicación presentada al IV Congreso tomístico internacional, sobre el existencialismo también, estimada singularmente por el ponente de ese tema en el Congreso, es confirmación de lo mismo. Otra de las tesis inéditas hasta su texto, la relativa a la experiencia y la expresión de la limitación "existencial" de los seres contingentes y del hombre en toda la tradición antigua y cristiana, es otra manifestación de lo que venimos diciendo. Dos

[8] *La controversia sobre la imitación del acto*, en PENSAMIENTO 7 (1951) 242, nota 12.

meses antes de su muerte, en el programa de las tesis de Metafísica para la solemne disputa en honor de Santo Tomás, ilustraba e ingeniosamente ampliaba la clásica y sabida doctrina sobre los atributos del ente con una nueva proposición de corte típicamente moderno: la del dinamismo del ser, latente en la enseñanza tradicional, pero no mencionada en los tratados, y que él sacaba a luz con atuendo al día y con no menos verdad que originalidad. Y más fecundo y profundo que todo esto, su importante trabajo sobre la "ensidad", la clásica "inseitas", constitutivo de la sustancia, y en cuyos posibles matices, sustancial o accidentalmente diferentes, va encontrando con verdadera penetración, todo lo que las orientaciones filosóficas modernas y el universal criterio psicológico medio de sentido común atribuyen a la persona.

Hemos aludido arriba al carácter humano de su vida especulativa, espontáneo y sincero reflejo de su personalidad rica y vigorosa. Las manifestaciones de esta dimensión eran constantes en su quehacer filosófico de maestro o de escritor, como en todos los demás por los que se interesaba su capacidad flexible y poderosa.

En este aspecto podemos decir que era profundamente agustiniano. En toda su obra se siente la vibración y los problemas hondamente humanos con una fuerza en nada inferior a la elevación de su vuelo especulativo. Su tesis doctoral es la primera demostración de ello: *El equilibrio pasional en la doctrina de los Estoicos y en la de San Agustín.* Al mismo tiempo que ésta se editaba, su meditación se ocupaba en nuevos problemas tan humanos como filosóficos: el origen del filosofar, relacionado precisamente con el problema del mal, del dolor. Oigámoslo en unas palabras de la Conclusión de su obra *El despertar filosófico:*

"El hombre, atarazado por el dolor, cerrado por la limitación del bien, vuelve la mirada a su conciencia, a las cosas que le rodean, al firmamento, y busca, filosofando, la última explicación de todo y con ella la de su origen y la de su destino. Quiere verdades, y busca la Verdad. No es honesto responderle con creaciones artificiosas. Hay que responderle con la Filosofía, que es ciencia y conocimiento o deseo de ello."

Algunas de las respuestas que dio a ese profundo y penoso afán humano son magistrales. Una de ellas es la dedicada, en la comunicación al XII Congreso Internacional de Filosofía (1958), a resolver la aporía de la *Soberanía, impotencia y valor de la libertad humana.* En la forzosa brevedad propia de un estudio de esa clase, aparecen las características de su meditación y de su exposición sobre temas así. De la eru-

dición dan prueba no las citas sino tal cual alusión altamente sugeridora, no limitada a frases o parrafitos. Lo que todo lo llena es la reflexión fecunda sobre la realidad viviente y sobre las ideas puras, presentada con estilo amplio y natural, menos ágil acaso en algún momento, más rápido y cortado generalmente en éste como en otros escritos últimos; nunca falto de tal cual toque chispeante. Desarollada así la trama del asunto, dramático por humano; la solución decisiva, absoluta, magnífica, como las que puede dar la filosofía cristiana, surge fulminante en los últimos párrafos o aun en las últimas líneas, con una luminosidad y un incontrastable vigor que hacen experimentar al espíritu la plena satisfacción causada por la adquisición de las supremas verdades.

Nueva manifestación de esa vinculación sustancial en él entre el especular y el hacer, la tenemos en todos sus escritos y proyectos jurídicos. Sobre ellos no estarán de más unas palabras suyas, autobiográficas, conocidas al aparecer un artículo que ha sido ya póstumo:

"... hace ya tiempo compuse un largo y detallado programa de Filosofía del Derecho, que, por cierto, fue sometido al juicio y obtuvo la total aprobación de uno de los más reputados catedráticos de Filosofía del Derecho de nuestras universidades civiles. Pero, hasta ahora, el programa yace en uno de mis cartapacios de "proyectos de estudios originales", en espera de coyuntura para salir a la luz pública al frente del correspondiente tratado" [8].

Otra de sus obras en proyecto estaba comenzada ya. Era la Metafísica, en español. En ella, más madura que la amplia y profunda *Ontologia* en latín que la había precedido, se hubiera vaciado la síntesis certeramente prevista por algunos. Ahí nos hubiera ofrecido lo perenne y lo actual, con sentido humano y con expresión literaria digna del lector culto de hoy.

Rasgo de notar como acaso el más sorprendente de toda su producción, por unido a la auténtica originalidad, es la solidez. Para inventar más o menos arbitrariamente, sin preocupación mayor por la objetividad y la coherencia de lo que se dice, basta feliz ingenio. Para filosofar de veras, y esto con diafanidad jamás desmentida, con vigor que no decepciona y en forma que, sin artificiosos juegos de luz, se hace seguir con verdadero agrado, es precisa una síntesis de valores internos, indudablemente de pocos.

Traducción realista de su pensar llevado a la práctica lo fue, y con características propias de su tenacidad y vehemencia temperamental, el

---

[8] *En pro de una nueva definición de la filosofía*, en Augustinus 4 (1959) 492, nota 1.

fomento y defensa de un ideal mantenido apasionadamente durante toda su vida: la realización en España de lo que fue también aspiración fundamental de Menéndez Pelayo: la Universidad Española, Católica y Libre. En ella confluían las conclusiones de la especulación filosófica sobre la naturaleza y derechos de la persona, de la familia y de la sociedad, y, consiguientemente, las exigencias de una recta ordenación jurídica; las enseñanzas del dogma católico; los postulados de la psicología humana y no menos los de la española respecto de la recta emulación, propulsora de la superación y el progreso en todo orden humano natural. Ella sería la respuesta adecuada a sus grandes y nobles ambiciones: la investigación y exposición de la verdad, con nutridos cuadros de hombres de ciencia dedicados seriamente a este altísimo deber; el engrandecimiento patrio, que sería necesaria consecuencia del trabajo tenaz y del ejemplo de los mejores; el robustecimiento de nuestro espíritu católico, favorecido por la más ilustrada y razonada convicción de los llamados a influir poderosamente en la vida de la nación por su prestigio social y profesional; y con esto, el creciente influjo de estos valores nacionales en el mundo, con la realización cada vez más cumplida de la providencial misión histórica de España: no subyugar para atesorar o para vivir, como otros, del trabajo ajeno, sino conquistar o servir, según las exigencias de los tiempos, para difundir y defender el humanismo cristiano, el espiritualismo genuinamente católico.

Otros aspectos de la obra del P. Cuesta no son de estas páginas. La fuerza de invención que revela en su obra dramática "Gurinni". Su concepción y exposición de la vida integral del seglar, desarrollada en la "ordenación cristiana de la vida": conjunto de lecciones sacras predicadas a un numeroso auditorio de caballeros cuando por primera vez subía al púlpito y que ahora en ratos perdidos preparaba para la imprenta. Sus desahogos líricos, sobre todo en cuartetos de robusta factura y plenos de significado. Las páginas de delicadísima suavidad dedicadas a una vida del Señor.

Justo es terminar estas notas con ese rasgo. Es acaso el que más advirtieron cuantos convivieron con él. Singular y tiernamente devoto al mismo tiempo que ávido de todo saber, genuinamente ignaciano en lo humano y en lo sobrenatural, no pudo menos de considerarse como providencial que el paso a la eternidad sobreviniese en la festividad de la Santísima Virgen Reina de la Compañía de Jesús.

JESÚS MUÑOZ, S. I.

Comillas. Universidad Pontificia.

BIBLIOGRAFIA

del

R. P. Salvador Cuesta, S. J.

(1904-1959)

SIGLAS.

Aug: *Augustinus*, Revista trimestral publicada por los PP. Agustinos Recoletos. Madrid.
AugMag: *Augustinus Magister*, [Actas del] Congrès International Augustinien, París, 21-24 sept., 1954.
Cr: *Crisis*, Revista Española de Filosofía. Madrid.
Hum: *Humanidades*, Revista de investigación e información. Universidad Pontificia de Comillas.
MisCom: *Miscelánea Comillas*, Revista de Investigación de ciencias filosóficas, teológicas y canónicas, Universidad Pontificia de Comillas.
Pens: *Pensamiento*, Revista de investigación e información filosófica, de las Facultades de la Compañía de Jesús en España. Madrid.
Pol: *Politeia*, Revista de temas políticos y sociales. Suiza.
PEu: *Punta Europa*. Madrid.
RayFe: *Razón y Fe*, Revista Hispano-Americana de Cultura, publicada por PP. de la Compañía de Jesús. Madrid.
RevEspTeol: *Revista Española de Teología*, del Instituto "Francisco Suárez", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
SapAq: *Sapientia Aquinatis*, Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis. Romae, 13-17 sept., 1955.
SemEspFil: *Semanas Españolas de Filosofía*, Actas (Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Sociedad Española de Filosofía). Madrid.
ST: *Sal Terrae*, Revista de cultura eclesiástica. Universidad Pontificia de Comillas.

N. B.: El número primero indica el volúmen, los siguientes las páginas.

Los libros van precedidos de un asterisco.

1941

1. *Los intelectuales "increyentes"*, RayFe 122, 23-41.
2. *¡De vida o muerte para el catolicismo español!*, ST 29, 103-111.
3. *Habla el Papa a Estados y Naciones*, ST 29, 299-309, 666-672, 738-742.

1942

4. *Las Universidades Católicas libres, bendición de los pueblos y gloria del Catolicismo*, ST 30, 438-442.

1943

5. *La obra del P. Iriarte sobre "Ortega y Gasset", su persona y su doctrina*, ST 31, 171-176.

1944

6. *La Filosofía española del Renacimiento,* RayFe 130, 137-142.
7. *Don Angel Amor Ruibal: su personalidad científica y su obra Filosófico-Teológica,* 1.ª parte, RevEspTeol 4, 581-610.
8. *Cuestionario de problemas reales y actuales del catolicismo en España,* ST 32, 271-274.
9. *El despertar filosófico.* Indagaciones sobre el origen y la originalidad de la filosofía, RayFe 130, 284-302, 391-412.
10. *Semana Teológica Española,* Signo 6 (25-sept.), n.° 193.
11. Escritos apologéticos, Estrella del Mar.

1945

* 12. *Ontologiae Theses XXVII* [Edición privada], Comillas. Univ. Pontificia, 288 págs.
13. *El despertar filosófico.* Indagaciones sobre el origen y la originalidad de la filosofía, RayFe 131, 473-480, 551-562.
14. *De la teoría del Estado según San Agustín:* Los textos originarios del agustinismo político, Pens 1, 63-94.
15. *Ante el Próximo Congreso de "Pax Romana":* La desaparecida Confederación Nacional de Estudiantes Católicos Españoles, ST 33, 574-479; véase también en Boletín de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, Madrid, marzo, 1946.

1946

16. *El Estoicismo como sistema ante la crítica filosófica,* MisCom 5, 149-193.
17. *Hechos y Documentos de Acción Católica y social,* ST 34, 272-275.
18. *El discurso del Jefe del Estado Español en la apertura de las Cortes,* ST 34, 449-453.
* 19. *El equilibrio pasional en la Doctrina Estoica y en la de S. Agustín,* Instituto "Luis Vives", Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 4.°, VII-295 págs.
20. *La "Ensidad" y la "Racionalidad" como constitutivos de la persona. Su valoración en los diversos sistemas filosóficos. Sus derivaciones en las ciencias antropológicas y sociales,* Pens 3, 59-76.

1947

21. *Tabla de teorías epistemológicas. Soluciones al problema lógico-ontológico,* Pens 3, 483-489.
22. *Manifestaciones de la actividad científica de España: las publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas,* MisCom 8, 339-366.

* 23. *Ontología* [Metaphysica Generalis], Biblitotheca Comillensis, ST, Santander, 4.°, XXIV-528 págs.
24. *Comentario al libro "La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez"*, Pens 4, 202-216.

1949

25. *Balmes, maestro de su tiempo y del nuestro*, MisCom 11-12, 11-108.
26. *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos*, Pens 5, 327-332.

1950

27. *El P. Claret, apóstol certero, modelo de obispos, fundador de un Instituto religioso*, ST 38, 326-339.

1951

28. *El ente existencial y el ente existentivo con relación al objeto de la metafísica*, Pens 7, 55-78.
29. *Madrid, Capital de España. Del sacerdote Jaime Balmes al generalísimo Franco*, RayFe 143, 9-28.
30. *La controversia sobre la limitación del acto (Amor Ruibal, Manser, Fuetscher, Santeler, Martínez del Campo, Hellín, Geiger...)*, Pens 7, 232-244.
31. *Inmanentismo irracionalista en la filosofía contemporánea*, Pens 7, 519-551.

1953

32. *Los arquetipos de las teorías de la participación*, MisCom 19, 1-51.
33. *Madrid y la filosofía moral y política de las capitales de España*, RayFe 147, 117-138.
34. *La crisis de la democracia y la técnica de la representación ciudadana*, Pol 5, 18-35; igualmente en PEu 2, 46-65.

1954

* 35. *El despertar filosófico: Indagaciones sobre el origen y la originalidad de la filosofía*. Colección "Aula de Ideas". Murcia, 8.°, 215 págs.
36. *El valor humano de la Metafísica según los grandes filósofos*, Pens 10, 147-168; igualmente, Las Ciencias (Madrid), 19, 977-989.
37. *De la nueva Alemania*, Dobra (Revista del espíritu y de la actualidad). Torrelavega, n.° 14.
38. *La concepción agustiniana del mundo a través del amor*, AugMag 1, 347-356.
39. *El trasfondo económico en la disolución del imperio inglés*, Dobra, n.° 17.
40. *España-Alemania: niveles de vida*. Dobra. núms. 18, 19.

1955

41. *El amor y la actividad filosófica*, Pens 11, 57-66.
42. *Libertad y personalidad*, SemEspFil [III] (Madrid, 1957), 289-295.
43. *Contacto y esencial divergencia de la Metafísica de Santo Tomás y el Existencialismo*, SapAq I, 433-444.
44. *Los católicos franceses y el comunismo ruso*, Dobra (Torrelavega), números 20-21.
45. *De la vida alemana: museo cuidado por monjas de clausura*, Dobra, número 22.
46. *La sonrisa de la torre de Londres*, Dobra, n.º 23.
47. *El hombre entre las nubes: volando sobre Europa*, Dobra, n.º 24.
48. *El fantasma de la isla de Wigt*, Dobra, n.º 25.
49. *Pasa la Reina Isabel*, Dobra, n.º 26.

1956

50. *Las fuerzas motrices de la Historia: ¿generaciones o estirpes?* (A la luz de la doctrina Agustiniana), Aug 1, 231-261.
51. *Menéndez Pelayo: puntos de referencia sobre el sentido de su obra*, Hum 8, 123-142.

1957

52. *Teoría de las estirpes como causa y contenido de la Historia*, Aug 2, 475-507.
53. *Cambio, individualidad, intimidad, forma*, SemEspFil [IV] (Madrid, 1959).

1958

54. *Un acontecimiento de crítica filosófica: La Filosofía de Ortega y Gasset según el P. Santiago Ramírez, O.P.*, ST 46, 453-459.
55. *Libertad y valor: Soberanía, impotencia y valor de la libertad humana*, Cr 5, 359-366. (Comunicación al XI Congreso Internacional de Filosofía, Padua-Venecia, septiembre.)
56. *Pío XII y la Filosofía*, ST 46, 693-700.
57. *Viva el uno de Mayo* (primero de la serie de extensos artículos de tema nacional, económico-social y político, en "El Diario Montañés", Santander; bajo el título general "La Sociedad y el Hombre"); 1.º de mayo.
58. *Las clases medias: tema del II Congreso Internacional de Estudios Sociales*, 7 mayo.
59. *Después del Congreso Internacional sobre las Clases Medias*, 17 mayo.
60. *Las clases medias y la industrialización*, I, 4 mayo; II, 14 mayo.
61. *Renta nacional y renta de empresa*, 28 junio.
62. *El vaho de lo social*, 12 julio.
63. *Sobre la productividad del obrero español*, 1 agosto.

64. *El resentimiento como causa de la infraproductividad obrera*, 27 agosto.
65. *El sentido patriótico en el emplazamiento de las industrias*, 11 septiembre.
66. *Antes de enjuiciar el sindicalismo español*, 20 septiembre.
67. *En pro de la genuinidad obrera de los sindicatos*, I, 15 octubre; II, 5 noviembre.
68. *La primera exposición nacional de industria*, 6 diciembre.
69. *Las estirpes históricas como medida del tiempo histórico*, El Tiempo (Actas de las reuniones de Aproximación Filosófico-Científica. Zaragoza). Resumen de la ponencia, pág. 37.

1959

70. *Cambio, individualidad, intimidad*, PEu IV (1959), n.º 41, 94-102.
71. *Un poeta sobre los tiempos. El P. Augurio Salgado, S. I.*, Hum 12, 41-52.
72. *Naturaleza del espacio*. Actas de las Reuniones de Aproximaciones Filosófico-Científicas, Zaragoza; resumen de la Comunicación: *en prensa*.
73. *En pro de una nueva definición de la Filosofía*, Aug 4 (1959), 489-506.
74. *Gurinni*. Fantasía dramática en un prólogo y tres actos: *Ultimado para la Imprenta*.
75. *Lo metafísico, lo social y lo jurídico en la relación jurídica*. En preparación; original ultimado: 291 folios.
76. *La participación. Estudio Filosófico*. En preparación.
77. *Metafísica General* (en español). En preparación.

EL PRINCIPIO METAFISICO DE FINALIDAD A TRAVES DE LAS OBRAS DE SANTO TOMAS

SUMARIO.—El problema por investigar es: ¿hay un Principio metafísico (entre los que son "per se nota", como de Razón suficiente, de Causalidad, etc.) que sea el de Finalidad? Si lo hay, ¿cómo se formula y cómo se hace patente su evidencia? I. Ante todo es preciso distinguir entre el sentido cosmológico y el sentido metafísico, netamente diversos, aunque en los autores antiguos con frecuencia se mezclaban ambos según la utilidad del momento, sin pretender su sistematización.—II. Es también preciso distinguir, para evitar confusiones entre la admisión de "cierto" azar o sea "cierta" indeterminación (lo cual no excluye "cierta" determinación finalística) y el azar "total" (que ciertamente excluiría toda finalidad) como única explicación de la especificidad del efecto. También es preciso distinguir entre el sentido "incoativo" de la finalidad ("aptitud natural") y el sentido "pleno" ("obra de entendimiento y voluntad") ante la concepción materialista que pondría toda la razón de la especificidad del efecto en la necesidad material.—III. Examen de la finalidad en sentido cosmológico: demostraciones objeciones de los antifinalistas y su solución a través de las obras de Santo Tomás.—IV. Formulación de la finalidad como "Principio metafísico": sin excepción posible con necesidad metafísica.—V. Declaración de la evidencia del Principio metafísico de finalidad en Santo Tomás.—VI. Algunas de las múltiples aplicaciones filosóficas de este principio.

I. DISTINCIÓN ENTRE UN ASERTO METAFÍSICO Y OTRO COSMOLÓGICO O FÍSICO.

Una misma afirmación puede tener muy diverso alcance según que su sentido sea metafísico o cosmológico.

Si alguien afirma que el peso atómico de un cuerpo no puede ser y no ser a un tiempo y en igual sentido el mismo, puede pretender dar a esta afirmación el alcance de una ley física observada e inducida por la experiencia o experimentación. Pero entonces el contenido de esta afirmación se llamaría "*ley* de no-contradicción"; entendida como ley física, su alcance sólo puede ser hipotéticamente necesario; y por tanto permite que en algún caso particular pueda sobrevenir una excepción, además de que por su escasa penetración y necesidad, no dice nada de lo que habría de ser en otro cosmos hipotéticamente distinto, ni habla de su aplicación a seres que no caen bajo su inducción (por ejemplo a espíritus).

Si en cambio se formula el "*principio* metafísico de no-contradicción su alcance no es hipotéticamente necesario ("supuesta la creación presente...") sino absoluto; y por consiguiente no permite excepciones particulares, su penetración es además tan honda, su necesidad tan íntima, que bajo su extensión caen todos los seres, observados o no; vale para todos los mundos posibles, aun distintos del actual, y para toda clase de seres, sean cuerpos, sean espíritus, sean las esencias abstraídas como las matemáticas o como los enunciados de los "posibles".

El triple grado de abstracción, señalado tan certeramente por Aristóteles, nos da tres zonas muy diversas de necesidad y de universalidad. Pertenecerá al primer grado de abstracción, por ejemplo, un aserto de ciencia física (si cae su observación dentro de las causas inmediatas, es decir, observables en la experiencia o experimentación), o un aserto de la física filosófica, es decir, filosofía natural o cosmología, si versa sobre causas no inmediatamente observables (sino últimas, de una zona ulterior): tal sería el aserto de que el continuo físico es divisible físicamente hasta tal límite determinado, por ejemplo según ciertas leyes de los elementos subatómicos. Este aserto (prescindo ahora de que sea verdadero o falso) sólo valdría para el ámbito de la inducción física, o de la totalización cosmológica, pero no diría nada, por ejemplo, de lo que sucedería en un mundo hipotético, cuyos elementos subatómicos fueran distintos de los actuales, o de lo que sucedería en una galaxia que cayese del todo fuera de la observación de nuestro cosmos. En cambio si se pasa al segundo grado de abstracción, o matemático, su mayor penetración o necesidad, le da mayor universalidad: aquello que afirme el matemático sobre la divisibilidad del continuo, es decir, el continuo matemático, valdrá no sólo como ley hipotéticamente necesaria, sino absolutamente necesaria, y por tanto, su universalidad extenderá su alcance no sólo a un mundo observado o actual, sino aun a todo cuerpo posible. El tercer grado de abstracción o metafísico, penetra más íntimamente, va a lo que es más esencial y necesario, y por tanto llegan sus asertos a una universalidad total: si afirma, por ejemplo, que nadie se divide de sí mismo, sino que todo es lo que es en cuanto sea, este aserto valdrá para todos los cuerpos, igual para los observados que para los mundos posibles, igualmente para los cuerpos que para los espíritus, para los contingentes o para el ser necesario; no admite ninguna excepción. Ya en otra ocasión empecé pidiendo esta necesaria clarificación de ideas antes de hablar del sentido diversísimo que puede tener la noción de causa, según que se tomen las palabras "principio de causalidad" en un plano metafísico o no, lo cual es fundamental para es-

tudiar a fondo el problema que plantea el hecho del indeterminismo físico a que nos llevan las ciencias modernas [1].

De un modo semejante ahora hay que separar radicalmente la finalidad en sentido cosmológico y la finalidad en sentido metafísico. Confundir ambos sentidos sólo puede llevar a antinomias. La afirmación cosmológica de que en los cuerpos de *este* cosmos hay *esta* finalidad concreta que observamos, en su modo de actuar; o la afirmación psicológica de que en los *vivientes* se descubre *tal* grado de finalidad, son afirmaciones, 1.°, cuya prueba se da *a posteriori*, de modo que la experiencia y experimentación son "causa" (no mero requisito u "ocasión") para su firmeza; 2.°, sólo valen para ciertos seres (para los observados en la experiencia); 3.°, por lo mismo nada impide que en un caso determinado pueda caber una excepción (una disteleología por cruce fortuito con otro agente, o por una intervención de Dios en el caso del milagro). Si en cambio hay un principio metafísico de finalidad, 1.°, su prueba será apriori, de suerte que la experiencia y experimentación serán mera "ocasión" para intuir el estrato más profundo del ser, no serán nunca "causa" proporcionada del aserto, pues nunca ninguna experiencia será tan profunda que pueda darnos el ámbito absoluto del aserto ya matemático, ya metafísico, de que "nunca el área del triángulo plano euclíneo será el triple de la base por la altura", o "nunca un todo será menor que su parte", asertos que tienen una total "necesidad", una ilimitada "universalidad" para todos los seres; 2.°, por ello el principio metafísico de finalidad no se referirá tan sólo al modo de actuar de los seres de este cosmos, sino que comprenderá en su universalidad absoluta a todos, presentes, futuros, posibles, contingentes y necesarios; 3.°, por lo mismo el principio metafísico de finalidad, si lo hay, no per-

---

SIGLAS

PHYS	= *In octo libros de Physico auditu sive Physicorum Aristotelis Commentaria*. Ed. Fr. Angeli-M. Pirotta, O. P., Neapoli (Italia), 1953. Se cita el libro, la lección y el número marginal.
CG	= *Contra Gentes*. Se cita el libro, el capítulo y a veces el número del párrafo cuando en un mismo capítulo da la doctrina en varios.
I-II, a. 1, a. 2, c.	= *Summa Theologica*.—Citas acostumbradas.
DV	= *De Veritate*.—Se cita cuestión, artículo y lo restante como en la *Summa*.
DM	= *De malo*.—La misma citación.
DA	= *De anima*.—Es la "quaestio disputata", no el comentario al "De Anima" de Aristóteles.—Cita como antes.

[1] *El indeterminismo de la moderna física cuántica examinado a la luz de la noción filosófica de causalidad*. PENSAMIENTO 9 (1953) 47-76; cfr. pp. 49-52.

mitirá absolutamente ninguna excepción, como tampoco la permite el principio de no-contradicción o el de razón suficiente o el de causalidad.

Ahora bien, en el presente estudio no trato de investigar la finalidad en sentido cosmológico, que ya estudié en otra ocasión[2]; ni trato de demostrar la legitimidad de la certeza moral, que para este caso de la finalidad cosmológica equivale a la firmeza de la metafísica[3]. Estos puntos ahora los doy por supuestos. Pretendo exponer el núcleo central de las dificultades que se ofrecen para admitir el principio metafísico de finalidad, y en la medida en que me sea posible, investigar su solución. Como para lograrlo será útil tener en cuenta su cotejo con la finalidad cosmológica, *sólo para conseguir esta ventaja de claridad,* precederá la exposición de la finalidad en sentido cosmológico.

Observemos que la Metafísica de Aristóteles es eminentemente finalística: toda ella gira alrededor del ser que existe, que es el substancial. Santo Tomás, comentando las obras de Aristóteles y también en sus obras originales, formula con nitidez muchas veces el principio de finalidad: "omne agens agit propter finem". La tradición de los grandes filósofos escolásticos sigue por el mismo cauce.

Sin embargo, a partir del renacimiento, con el auge de los nominalistas y con el predominio del estudio de la causa eficiente (más apta para las ciencias naturales) decayó el de la finalidad y llegó a tal punto la decadencia que se infiltró dentro de la misma escolástica la mentalidad de sobrestimar la eficiente, tanto, que en ciertos tratados ya ni se hablaba del principio de finalidad, sino sólo de la causa final.

No creo que fuese la única causa de esta decadencia la razón ahora apuntada del movimiento nominalista con la sobrevaloración de la causa eficiente; otro motivo había, que es de orden intrínseco a la exposición aristotélica y tomística. Este motivo fue que si bien encontramos en Santo Tomás, como en una fuente, las grandes directrices del pensamiento escolástico, no obstante no hemos de olvidar que en el siglo XIII todavía no se había llegado en muchas cuestiones, como es obvio, a la estructuración y a la formulación precisa a que se llegó en tiempos posteriores (por ejemplo no formuló él, sino Leibniz, el principio de "razón suficiente", que los escolásticos adoptaron después de corregir su sentido univocista y racionalista, dándole cabida dentro de una concepción

---

[2] *Los magnos problemas de la finalidad.* PENSAMIENTO 2 (1946) 295-321.

[3] *La certeza moral, su naturaleza y sus grados.* PENSAMIENTO 13 (1957) 297-346; cfr. pp. 334-344; véase también el estudio citado en la nota 2, pp. 71-73.

analógica del ser). Si bien Santo Tomás tiene un contenido doctrinal abundantísimo sobre la finalidad, sin embargo no siempre distingue claramente los múltiples sentidos con que habla: a veces habla en sentido de finalidad cosmológica (por ejemplo cuando formula el principio "natura nihil facit frustra", o "desiderium naturae nequit esse inane"); otras veces habla en el sentido de finalidad metafísica; en ocasiones da pruebas a posteriori (que son claramente las de la finalidad cosmológica), otras las da a priori (que convienen al principio de finalidad en sentido metafísico). La mezcla de todo ello y la poca sistematización, han contribuído sin duda a que se interpretasen mal no pocas expresiones de Santo Tomás, a que otras veces no fueran conocidas en toda su profundidad y alcance, y finalmente a que por lo mismo fueran olvidadas [4].

En nuestros días, sin embargo, hemos de reconocerlo, se tiene de nuevo muy acertadamente empeño en devolver al principio de finalidad el rango que le corresponde al lado de los de no-contradicción, de razón suficiente y causalidad, o principios "per se nota".

II. Dos nociones previas indispensables.

Las expresiones "actuación por finalidad" y "actuación por azar" son dos expresiones cuyo examen llevará a innumerables dificultades si no se tiene en cuenta que no se trata con ellas de una exclusión parcial, sino total. Es decir, lo que se excluye al afirmar por ejemplo: "los seres del cosmos tienen actuación final", es una explicación de *mero* azar, que el azar sea la explicación *total* y única, para comprender la especificación del término de la actuación de un ser; no se excluye que haya algo de indeterminación y azar.

O sea en otras palabras: se niega que junto a una causalidad hipotéticamente ciega, debida ya a la causa eficiente, ya a la causa material, se yuxtaponga para explicar la calidad del efecto *únicamente* el azar. Por tanto no se quita que haya *algo* de azar o indeterminación, junto a una cierta determinación finalística. Por ejemplo, los cazadores

[4] Por ejemplo en el ambiente de fines del siglo XVI y principios del XVII los famosos tomistas del Curso Complutente, en su Física: *Collegii Complutentis FF. Discalceatorum B. M. de Monte Carmelo, Artium Cursus, ad breuiorem formam collectus, et nouo ordine atque faciliori stylo dispositus. Per F. Ioann. ab Annuntiatione in Salmanticensi ejusdem Ordinis Collegio Sacrae Theologiae Lectorem.* Tom. II. *Complectens octo libros Physicorum Aristotelis, juxta miram ADD Thomae doctrinam, Lugduni.*—Hablan de la causa final en la Disp. XIV, pp. 231-244.

están esperando armados de escopetas el paso de una manada de veinte gamos: hay conexión final entre la causa de la muerte de estos venados y los cinco que cayeron; esto, sin embargo, no quita que también haya intervenido, a veces, algún factor imprevisto para el cazador: que los quince que escaparon hayan sido éstos y no los otros. Es muy importante esta observación, porque muchos, al descubrir que en la consecución de un término ha intervenido, efectivamente, un factor de indeterminación, que llamamos azar, casualidad, deducen, sin más, que el efecto no es finalístico. En realidad lo único que deberían deducir es que no se excluye "algo de azar", o sea que no se afirma que respecto de un agente determinado y particular, la determinación finalística sea "total"; pero algo de conexión final hay, como aparece en muchos casos en que hacemos algo con intención final libremente querida, en los cuales conseguimos el efecto en conjunto, sin librarnos de algo de indeterminación no prevista por nosotros, que llamamos casual.

El segundo punto que es preciso tener bien presente, es qué se entiende por "finalidad". Esta expresión tiene dos sentidos, uno más tenue o incoativo y otro más pleno: 1.°, en el sentido incoativo o tenue significa sólo que hay conexión *natural, aptitud,* es decir, cierta *determinación* entre el agente y el término de su acción, de suerte que el efecto no esté puramente indeterminado en cuanto a su *calidad* o *especificación;* 2.°, en sentido pleno se da un paso más y se infiere como explicación última de esta aptitud natural, que es en última instancia debida a un *entendimiento* y *voluntad.*

Es evidente que puede suceder que el agente no sea inteligente y que produzca un efecto finalístico por conexión natural; pero esto no resuelve el problema, sólo echa atrás su solución, a una nueva instancia, porque vuelve la pregunta: si el efecto no es puramente indeterminado sino tal que procede de un agente natural, que tiene determinación o conexión con él, por qué razón esta naturaleza tiene tal conexión, si en todo el proceso explicativo no aparece una inteligencia: una causa adecuadamente ciega, así como no explica un efecto sin una naturaleza previa, tampoco explica que haya una naturaleza conexa con la inteligibilidad del efecto sino recurriendo al que haya puesto en la naturaleza, como obra de entendimiento y voluntad, esta aptitud o conexión.

Ahora bien, hay quienes se encuentran con dificultades para demostrar la finalidad porque quieren intuir como inmediatamente presente esta "intención" en sentido *pleno,* y si no la ven inmediatamente dada, sino

inferida, la niegan (por ejemplo, los positivistas). Es verdad que la percibimos, pero cae dentro de lo que Aristóteles llamaba un "sensibile per accidens", como la substancia, que la percibimos por su manifestación o accidentes, y aun entonces sólo captamos su presencia "quoad an sit", pero "quoad quid sit" o definición, sólo con una laboriosa explicación racional. De modo semejante nos es preciso pasar por la manifestación de la "intención", que es la conexión natural para inferir después en el estadio de demostración filosófica que esta conexión es también obra de inteligencia.

Es decir, si a partir de los hechos tal como se nos presentan, demostramos primero que la planta tiene conexión *natural* (o sea no *mero* azar) en su acción de hundir las raíces en la tierra en vez de elevarlas al aire. después en un ulterior estadio preguntaremos por qué tiene esta conexión natural, de la cual inferiremos como explicación ulterior un elemento radical de inteligencia o finalidad plena.

No niego, pues, que sin raciocinio podamos pasar desde el examen de los ojos humanos a la afirmación de que están hechos para ver; pero si se trata de una afirmación no espontánea sino filosófica, no nos basta esta inferencia espontánea, por muy legítima que sea, sino que después de demostrar como razón suficiente exigida por los hechos de la acción, que no se explica por mero azar sino que se requiere una *conexión* de naturaleza del mismo modo inferiremos después como razón suficiente de esta naturaleza una moción inteligente que le dio la conexión natural: de lo contrario, si en un plano filosófico queremos saltar inmediatamente desde los hechos a la afirmación de la finalidad plena, nos dirán que no la ven como algo inmediatamente dado.

Ahora bien, a los filósofos que han pretendido negar todo lo que no es dado *inmediatamente* presente a su experiencia se les puede objetar, como Husserl objetaba a Kant, que su misma noción de sujetividad trascendental, lejos de ser algo inmediatamente dado, es en realidad "inferido"; pero la misma objeción puede hacerse contra Husserl [5]. Es decir, que no hay ningún filósofo que consiga eliminar *toda* inferencia; y si forzosamente admitirá alguna, también podrá admitirse la de la "intención" finalística a partir de observar los hechos y pasar desde ellos a la finalidad en sentido de "aptitud natural" y desde ella a la "conexión intencional" de entendimiento y voluntad.

---

[5] Véase mi estudio: *Dudas acerca de la noción de "sujetividad transcendental"*. "Giornale di Metafisica" (1958) 425-438; especialmente p. 434.

III. La finalidad cosmológica.

Al ir a afirmar qué entendemos por "aptitud natural" o sea "naturaleza", como elemento explicativo del modo de actuar de un ser, hemos de tener en cuenta, como dijimos, que lo que excluímos es la explicación de "mero azar", no que pueda haber algo de azar, junto a otro factor de conexión (que llamamos "naturaleza") en el cual está incluída la causalidad eficiente, si se considera la explicación de la realidad existencial o física del término, y la explicación final, si se considera la explicación de la *calidad* o *especificación* o *perfección* inteligible del efecto [6].

Esto supuesto, los dos ejes de la argumentación tomística consisten en dos ideas centrales: observamos a posteriori en la actuación de los seres del cosmos que hay, 1.°, cierta constancia muy grande, inmensa; 2.°, cierta perfección muy grande que se nos da constantemente; éstas no se explican por una razón de *mero* azar; luego se explicarán por conexión *natural* en cuanto a la perfección o especificidad del término o efecto.

1.° *Cierta constancia.* Es interesante ver cómo formula Santo Tomás este punto, orillando con precisión la objeción de que la indeterminación propia del cálculo de probabilidades, puede dar también cierta determinación: sus palabras son, "semper vel frequenter"; lo que sucede por mero azar de probabilidades no es "semper": "Todas las cosas que se hacen, o bien se hacen por azar, o bien por un fin: pues las cosas que acaecen fuera de intención finalística se dice que acaecen casualmente. Pero es imposible que las cosas que se hacen *siempre* o *frecuentemente*, sucedan por casualidad. Ahora bien, todas las cosas que se hacen según la naturaleza, se hacen siempre o frecuentemente, como ellos mismos confesaban. Luego todas las cosas que se hacen por la naturaleza, se hacen por causa de algo" [7].

En otro texto, añade un nuevo matiz que ayuda a precisar su argumentación para oponerla a la explicación del mero cálculo de probabilidades: "las conveniencias y utilidades de esta suerte si no fueran en

---

[6] PHYS II, 13, 500: Hoc est naturam apetere finem, scilicet habere aptitudinem naturalem ad finem.

[7] PHYS II, 13, 499: Omnia quae fiunt, aut fiunt a casu aut fiunt propter finem: quae enim accidunt praeter intentionem finis, dicuntur accidere casualiter. Sed impossibile est ea quae fiunt semper vel frequenter, accidere a casu. Ergo ea quae fiunt semper vel frequenter, fiunt propter aliquid. Sed omnia quae fiunt secundum naturam, fiunt vel semper frequenter, sicut etiam ipsi confitebantur. Ergo omnia quae fiunt a natura, fiunt propter aliquid.

cierto modo pretendidas sucederían al azar, y entonces no sucederían *la mayor parte* de casos, sino en la menor, como lo demás que decimos que acaece por casualidad; por tanto es necesario decir que todas las cosas naturales están ordenadas y dispuestas a sus efectos convenientes" [8].

2.º *Cierta perfección, muy grande,* en la constancia con que se nos dan los efectos. No se dice que la perfección requerida para admitir la finalidad haya de ser infinita, incorruptible, sin disteleologías posibles; se dice que es muy grande, inmensamente grande. Como para admitir que el fabricante de un coche tuvo intención finalística al construirlo, y que las piezas del mismo auto tienen por tanto aptitud o conexión con un término, que es correr, no se requiere que esta conexión haya de ser tan perfecta que nunca pueda fallar por rotura o yerro. Lo que se dice es que si no hubiese en el cosmos y en los vivientes nada de conexión final, no se explicaría que hubiese precisamente de un modo constante una perfección tan grande, como es la que se observa, por ejemplo, en los órganos del cuerpo humano, perfección patente en el hecho de que cada enfermedad supone precisamente que se apartan en algo de su conexión natural: "Esto es lo que, más que nada, demuestra que la naturaleza actúa por causa de algo, que de la actuación de la naturaleza siempre sucede que algo se hace lo mejor y lo más cómodo: como por ejemplo el pie, que de tal manera está constituído por la naturaleza, que es apto para andar; de modo que si pierde su natural disposición, ya no es apto para este uso; y de modo parecido en lo demás" [9].

Otras argumentaciones tiene Santo Tomás que pueden considerarse como complementarias, aunque algunas de ellas salen a su pluma muchas veces. Tal es, por ejemplo, la de la imposibilidad de una serie infinita de causas. Las causas pueden estar entre sí o subordinadas unas a otras, o sin subordinación: si me levanto para tomar el sombrero, salir

---

[8] DV XXII, 1: Hujusmodi convenientiae et utilitates si non essent aliquo modo intentae, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori, sicut et cetera quae casu accidere dicimus; unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinate et dispositae ad suos effectus convenientes; PHYS II, 12, 496: Sed et hoc etiam *considerandum* est, quod augmentum et conservatio terrae nascentium accidit ex pluvia ut in pluribus, sed corruptio accidit ut in paucioribus; unde licet pluvia non sit propter perditionem, non tamen sequitur quod non sit propter conservationem et augmentum; DV III, 1: Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. Sed haec opinio a philosophis reprobatur; quia quae sunt a casu, non se habent eodem modo nisi ut in paucioribus: naturae autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus.

[9] PHYS II, 12, 491: Hoc autem est quod maxime demonstrat naturam propter aliquid operari, quod ex operatione naturae semper invenitur aliquid fieri quanto melius et commodius esse potest: sicut pes hoc modo est factus a natura, secundum quod est aptus ad grandiendum; unde si recedat a naturali dispositione, non est aptus ad hunc usum; et simile est de ceteris.

luego a la calle, andar escogiendo entre varias calles, una, llegar así a una sala en la que se va a dar en aquel momento una conferencia de filosofía, hay una serie de acciones subordinadas unas a otras; faltando la última (asistir por ejemplo a tal conferencia) faltarían también por lo mismo en este caso todas las demás acciones subordinadas a ella: ni me pondría el sombrero, ni saldría a la calle, ni escogería tales direcciones, etc. (a no ser que interviniese otro motivo del que diríamos lo mismo). Las causas no-subordinadas, meramente se yuxtaponen unas a otras, como aquél que da un golpe a una bola de marfil, transmite el impulso a la siguiente, y por ella a la tercera, de modo que si fueran perfectamente elásticas, el impulso se transmitiría sin fin. Ahora bien, no intenta en ciertos textos demostrar que las causas coordinadas no puedan ser en multitud infinita, lo que dice es que las subordinadas no pueden serlo, pues no habiendo una que sea primera, no habría la segunda, ni la tercera, en conexión precisamente para ella: y esto tanto en el orden de las causas eficientes, como en el de las finales. Ahora bien, en este mundo, según observamos a posteriori, hay muchas causas subordinadas (los inorgánicos con sus innumerables leyes físicoquímicas conexas entre sí en la constitución de los cuerpos; y éstos en conexión con los vegetales que nutren; y éstos con la vida de los animales; y éstos con su reproducción; conexos con la vida del hombre, el cual a su vez tiene una complejidad enorme de diversas aptitudes o perfecciones, puestas de relieve por las diversas ciencias); por consiguiente, tanto si hay como si no hay también causas yuxtapuestas o accidentales, por lo menos la presencia de las causas subordinadas nos obliga a admitir su subordinación o conexión natural, apta con el último fin, lo cual es precisamente admitir lo que se pretende demostrar [10].

Es también muy interesante la prueba que consiste en comparar entre sí naturaleza y arte. Por arte (es decir, con conexión consciente, no por mero azar) subordina el arquitecto las partes de una casa, unas a otras: cimientos abajo, paredes encima cubriéndolos, techo encima sostenido por las paredes; de modo semejante procede la naturaleza en el crecimiento de un árbol, pues primero salen las raíces que se hunden en la tierra, sigue luego el tronco y finalmente el follaje; luego si decimos que el arte

---

[10] I, II, q. 1, a. 4, c.: Respondeo, dicendum, quod per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte: in omnibus enim, quae per se habent ordinem ad invicem, oportet, quod remoto primo, removeantur ea, quae sunt ad primum [...] Si autem non esset primus in his, quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari; nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet.

procede no por azar sino por conexión intrínseca, o sea, finalística, del mismo modo se habrá de decir de la naturaleza [11].

Más aún, tan grande es la conexión que observamos en la naturaleza, que ha habido quienes han ido precisamente al extremo opuesto por exceso, es decir, a sospechar que las arañas y las golondrinas tenían entendimiento, pues sin él no creían pudiera explicarse la perfección tan grande que hay en la producción de las telarañas y de los nidos, a no ser que un entendimiento diese esta conexión natural. Santo Tomás observa que es tal la constancia con que las arañas y las golondrinas tejen sus telas o construyen sus nidos siempre de un mismo modo, que sería una constancia excesiva en cuanto al modo, si tuvieran entendimiento; pero por lo menos queda patente lo que quiere demostrar, es decir, que no proceden en su actuación por mero azar, sino con conexión natural o sea finalística [12].

Una prueba enteramente inesperada la saca Santo Tomás de las mismas objeciones: se arguye a veces contra la finalidad, partiendo del hecho de que hay disteleologías, mónstruos. Recuerdo haber leído en Sartre esta manera de razonar contra la finalidad: una mariposa mimética parece tener en su cuerpo una finalidad para escapar del enemigo al confundirse con otro cuerpo, sin embargo, despide tal olor que fácilmente es presa de ciertos pájaros. Santo Tomás no sólo contestaría contra esta dificultad basada en las disteleologías del modo que veremos en seguida, sino que precisamente saca de ellas un argumento positivo en favor de la finalidad. En efecto, dice, si todo fuera casual, si todo fuera monstruoso, no habría siquiera la noción de disteleología; luego el hecho de que las haya y tenga sentido su nombre, demuestra una aptitud natural [13]. Puede alguien argüir que un niño no sabe escribir porque comete errores de ortografía; en realidad esto demuestra que sabe escribir algo, pues si no supiese escribir nada, le sería imposible cometer ninguno. Lo único que demuestra la errata de ortografía del niño es que sabe *menos* de lo acostumbrado, pero no que no sepa nada. Las disteleologías demues-

[11] PHYS II, 13, 500-501-502: Unde si ea quae fiunt secundum artem sunt propter finem, manifestum est quod etiam ea quae fiunt secundum naturam propter finem fiunt, *cum similiter se habeant priora ad posteriora in utrisque*. (El subrayado es mío.)

[12] PHYS II, 12, 503-504: Unde quia hoc est a natura et non ab arte quod hirundo facit nidum, et araneus telam, et plantae producunt folia gratia fructum, et radices sunt in plantis non sursum sed deorsum ut accipiant nutrimentum a terra: manifestum est quod causa finalis invenitur in iis quae fiunt et sunt a natura, scilicet propter aliquid operante.

[13] PHRS II, 14, 509. Ita etiam contingit *in naturalibus rebus;* in quibus monstra suntq quasi peccata naturae propter aliquid agentis, inquantum deficit recta operatio naturae. Et hoc ipsum quod in naturalibus contingit esse peccatum est *signum* quod natura propter aliquid agit.

tran que hay entonces una conexión menor que la que solemos ver, no que no haya ninguna.

No obstante, se propone también Santo Tomás a sí mismo, con toda nitidez, el conjunto más fuerte de objeciones que se hayan presentado contra la finalidad, objeciones que ya estaban formuladas en tiempo de Aristóteles. El antifinalismo del siglo XIX no creo haya añadido nada substancialmente nuevo a lo que ya había sido dicho por los antifinalistas de hace veinticinco siglos. Expone Santo Tomás la objeción de que lo único objetivo es el proceso "quia", y que invirtiéndole nosotros, lo transformamos en algo subjetivo, en el proceso "ut": hay en la realidad objetiva algo útil, no hay la interpretación de que aquello sea "para" tal fin que me da utilidad: "Por donde parece que nada impide que así suceda en los órganos de los animales, los cuales parecen estar dispuestos por algún fin: como si alguien dijera que por necesidad de la materia *sucedió* que algunos dientes, a saber los caninos, son agudos y aptos para dividir la comida, mientras que los molares son anchos y útiles para masticar. Con todo no como si *para* tales ventajas la naturaleza hubiera hecho los dientes de éste y de aquél modo, sino *porque* estando así hechos los dientes por la naturaleza, a causa de la necesidad con que procede, *sucedió* que adquiriesen tal forma, se sigue que habiendo esta forma se obtengan tales utilidades" [14]. Más aún, cuando no salieron los resultados útiles perecieron, "y cada día se destruyen, como dijo Empédocles" [15].

Dos son, pues, las principales razones de los antifinalistas: 1.ª, que basta el proceso necesario (ya de la causa eficiente, ya de la causa material) para que con el azar en cuanto a la especificación (es decir, sin ninguna otra explicación en cuanto a la especificación o calidad o perfección del término obtenido) se explique la actividad; 2.ª, las disteleologías de los seres que perecieron.

En cuanto a lo segundo, la respuesta de Santo Tomás, a propósito de los seres mal formados que perecieron, consiste en decir que en este caso sí que perecieron *porque* estaban mal formados, no que estaban mal

[14] PHYS II, 12, 492-493-494: Unde videtur quod nihil prohibeat ic etiam esse in partibus animalium, quae videntur esse sic dispositae propter aliquem finem: utpote quod aliquis dicat quod ex necessitate materiae *contingit* quod quidam dentes, anteriores scilicet, sint acuti et apti ad dividendum cibum, et maxillares sint lati et utiles ad conterendum cibum. Non tamen ita quod propter istas utilitates natura fecerit dentes tales vel tales, sed *quia* dentibus sic factis a natura propter necessitatem materiae sic decurrentis, *accidit* ut talem formam consequerentur, qua forma existente sequitur talis utilitas. Et similiter potest dici de omnibus aliis partibus, quae videntur habere aliquam determinatam formam propter aliquem finem.

[15] *Ibid.*, n. 495.

formados *para que* perecieran, sino que aun en ellos quedaban restos de una inmensa finalidad. Pero condensando su respuesta central en dos ideas tenemos las siguientes: 1.ª, también en las cosas que los hombres hacen por arte suceden disteleologías y, sin embargo, esto no prueba que no las hagan por finalidad, puesto que precisamente el arte es la subordinación práctica de unas acciones a otras, y de unos medios a otros en vista de un fin práctico; lo que allí ha habido ha sido, pues, un fallo por no ser infinita la perfección del término, es decir, por ser corruptible [16]; 2.ª, en la generación de los animales hay un fin determinado, luego hay ciertamente un orden y por tanto una conexión natural; 3.ª, el hecho de que en las plantas acaezcan menos producciones monstruosas que en los animales, estando ellas menos estructuradas que los seres sensitivos, permite ver que las disteleologías de los partos monstruosos son debidas a interferencias accidentales o casuales, por defiencia o corrupción de un proceso finalístico que por ser más laborioso está más expuesto a fallos [17]; 4.ª, es un hecho experimental que no de cualquier semen proviene cualquier viviente, luego es falso que no haya conexión natural, es decir, finalidad.

En cuanto al segundo centro de objeciones, o sea, el que proviene del extremo opuesto al de suponer pura casualidad, total azar, es el que pretende reducirlo todo a *pura necesidad* eficiente, creyendo que con esto ya ha eliminado la intención finalística. Reduce, pues, toda causalidad o bien al proceso eficiente, que estima enteramente necesario y determinado, o al material, es decir, a la materia, y atribuye a un puro acontecer casual toda otra intervención.

En este punto la contestación de Santo Tomás pasa de repente, como ya hemos observado antes (y es obvio que en este contexto suceda así) desde el plan a posteriori en que se había movido hasta ahora, a la zona del principio metafísico: no sólo hay conexión "natural", o sea cierta necesidad, sino que "ha de haberla", "es preciso que la haya", pues si

---

[16] PHYS, II, 14, 508-509: Licet ars agat propter aliquid, tamen in iis quae fiunt secundum artem contingit fieri peccatum: quia aliquando Grammaticus non recte scribit et Medicus quandoque potat aliquem medicinali potione non recte. Unde manifestum est quod contingit peccatum esse etiam in iis quae sunt secundum naturam, quamvis natura propter aliquid operetur [...] Si enim ars non ageret ad determinatum finem, qualitercumque ars operaretur, non esset peccatum; quia operatio artis aequaliter se haberet ad omnia. Hoc ipsum igitur quod in arte contingit esse peccatum, est *signum* quod ars propter aliquid operetur; 509: Ita etiam contingit *in naturalibus rebus;* in quibus monstra sunt quasi peccata naturae propter aliquid agentis, inquantum deficit recta operatio naturae. Et hoc ipsum quod in naturalibus contingit esse peccatum, est *signum* quod natura propter aliquid agat.

[17] *Ibid.*, n. 511-512.

no hubiese ninguna, ninguna producción sería posible[18]. Mezcla en cambio en seguida otra razón de orden a posteriori, apta para la finalidad cosmológica que examina; razón que ya antes hemos expuesto. En el fondo consiste en decir: 1.°, si la necesidad de la causa eficiente y material explican no sólo la producción del efecto, sino también su perfección, su especificación o calidad, entonces por lo mismo se admite que su obtención no es puro azar, y por tanto se pone con la conexión natural precisamente lo que queríamos demostrar (o sea el primer paso, incoativo de la finalidad); puesto el cual ya deduciremos después que el primer principio no puede ser radicalmente ciego, porque la objeción quedaría planteada íntegramente más atrás: "por qué un principio radicalmente ciego al darse la primera conexión (pues si la ha recibido con una naturaleza o causa eficiente, ya no es "primero") tiene tal necesidad, es decir, tal perfección al actuar", lo cual no se resuelve sin el recurso a la intención inteligente o de finalidad plena; 2.°, no aprovecha decir como dijo cierto científico: los átomos o moléculas eran indiferentes, pero por un choque eventual con otro astro, se organizaron en forma de vida, que ha ido ya estructurándose. No aprovecha, decía, contra la finalidad este recurso oportunista a "cierto" azar, porque vuelve íntegra la cuestión: tal perfección había en estos átomos, que con sólo un choque fortuito pudieran producir tan enorme perfección vital y subordinación de causas: ¿de dónde procede, pues, que tengan estos elementos tal conexión natural, que con sólo un choque fortuito puedan producir tan maravilloso efecto, si el principio en su actuar fuese totalmente inconexo y radicalmente ciego? Mucho mayor perfección se requiere en unas piezas para que con un solo choque se organicen en forma de máquina de escribir, que si sólo se organizasen gracias a un paciente pulimento del artesano ordenando su mútua subordinación. La cuestión, pues, queda íntegramente en pie. Si no se pone un nexo intrínseco en las causas eficiente y final con la especificación o perfección o calidad del término, y se atribuyen éstas a un evento casual, todo consiste en observar: para que con un solo evento fortuito se tenga tal explicación, hay que aumentar proporcionalmente la perfección intrínseca de los elementos; cuanto mayor sea el número de eventos fortuitos, tanto *menor perfección intrínseca* se requerirá en los elementos, es verdad, pero entonces tanto *mayor conexión* será precisa para explicar que estos múltiples factores (por hipótesis fortuitos, inconexos entre sí, sin naturaleza, o sea sin enlace fijo) produzcan un resultado que no sucede en una infinidad de casos mal y en uno me-

[18] *Ibid.*, n. 515.

nos bien, sino al revés en una infinidad de casos bien y en poquísimos (comparativamente con su número, éste se acerca al cero) menos bien [19]. De todos modos es imposible escamotear la finalidad.

El tercer núcleo de objeciones de los antifinalistas pasa de nuevo al extremo opuesto: antes decían: hay estricta necesidad, luego no hay finalidad; ahora en esta tercera serie de objeciones dicen por el contrario: la naturaleza procede sin deliberar, de tanta necesidad como hay en su actuación; luego no tiene intención finalística. Santo Tomás contesta brevemente, examinando de nuevo lo que sucede en el arte: ¿delibera el hombre que procede según arte? Cuanto mejor artista sea, menos dudará: "como el que escribe no delibera cómo debe trazar las letras" [20]. Hay, pues, finalidad en las obras de la naturaleza, como la hay en las del arte; la diferencia está en que "la naturaleza es principio intrínseco" [21].

Una vez establecido que para explicar adecuadamente el efecto no basta una mera conexión casual, sino que además se requiere una conexión fija que llamamos "naturaleza", y que en la causalidad eficiente no se da toda la explicación del efecto, a menos que se ponga junto con el eficiente (y con la necesidad de la materia) una "inteligencia" radical que explique la inteligibilidad del efecto, o del eficiente naturalmente conexo con su término para producir tal obra de inteligencia, se tendrá ya trazado en sus líneas fundamentales el marco de la finalidad cosmológica. Desde la finalidad incoativa o aptitud natural para producir la constancia del efecto y perfección constante de él, se pasa con facilidad a inferir la "intención" finalística en sentido pleno, como deduce Santo Tomás, superando en esto el comentario del texto aristotélico: "queda manifiesto que la naturaleza no es más que el aspecto de cierto arte, a saber divino, infundido en las cosas, con el cual las mismas cosas se mueven a un fin determinado: como si el artífice que construye naves pudiese comunicar a las maderas el moverse por sí mismas para lograr la forma de la nave" [22].

---

[19] *Ibid.*, n. 516: Unde manifestum est quod determinatus finis, qui sequitur in natura, non sequitur a casu sed ex intentione naturae.

[20] *Ibid.*, n. 517: Unde artes certissimae non deliberant, sicut scriptor non deliberat quomodo debeat formare litteras.

[21] *Ibid.*, n. 518: In nullo enim alio natura ab arte videtur differre, nisi quia natura est principium intrinsecum et ars est principium extrinsecum. Si enim ars factiva navis esset intrinseca ligno, facta fuisset navis a natura, sicut modo fit ab arte.

[22] *Ibid.*, n. 519: Unde patet, quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex navis posset lignis tribuere quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam.

IV. Algunas aclaraciones previas acerca del principio metafísico de finalidad.

El aspecto en que se colocará quien quiera demostrar el principio metafísico será diverso del anterior. Para el aspecto cosmológico se decía: observamos en la experiencia un proceder de tal conexión constante y perfecta, luego estos seres del cosmos "tienen de hecho" esta finalidad. Ahora en cambio se dirá: "han de tener finalidad"; ¿cuál?, ¿ésta u otra? Aquí no se dice que hayan de tener precisamente tal o cual, sino una cierta conexión final.

Con ello tocamos ya un punto fundamental que explica el escollo en que muchos han tropezado al establecer la finalidad en sentido metafísico: no consiguen tomar en un sentido aceptable el principio de finalidad, porque le dan un sentido predicamental, más aparente, sí, pero que no puede ser absoluto en su universalidad y necesidad. Si se quiere afirmar que todo ser "necesariamente" ha de tener "este" grado de finalidad ordinario, se tropezará inmediatamente no sólo con la imposibilidad de probar tal exigencia, sino con el hecho de las disteleologías que lo desmienten.

Es algo parecido a lo que sucede cuando se confunden la unidad trascendental y la predicamental, o la verdad ontológica (trascendental) con la lógica (predicamental). Si se toma la unidad trascendental como si estuviera realizada predicamentalmente al modo platónico o pitagórico, se incurre en el univocismo de Parménides (en mayor o menor grado) del que, para evitarlo, se cae espontáneamente en el extremo opuesto de Heráclito, que negando toda unidad predicamental, niega con ella también la unidad trascendental de no-contradicción de que habría de ser portadora. En cuanto a la verdad, trasponer la inteligibilidad radical del ser para pasarla al orden humano, es hacer que su verdad lógica se convierta en verdad metafísica, con lo cual el hombre se cree que es creador de objetividad a lo Hegel, posición de la que por reacción se pasa a la de Kierkegaard, que al comprobar que al nivel lógico humano nunca se identifican plenamente "ser" e "inteligible", niega la radical inteligilidad o verdad trascendental. Este error no creo haya sido ajeno a las dificultades con que ha tropezado tradicionalmente la formulación del principio metafísico de finalidad, que han llevado a que en muchos se negase o por lo menos se olvidase largo tiempo.

Para evitarlo empecemos asentando que no pretendemos decir que todos los seres hayan de tener *esta* conexión final presente; ni que éstos

seres la hayan de tener con *absoluta necesidad*, puesto que tienen a veces disteleologías y en cambio el principio de finalidad, si es principio metafísico no podrá padecer nunca ninguna excepción.

Se captará mucho mejor la evidencia del sentido que ha de tener el principio metafísico de finalidad, si se le da una forma negativa, negando lo opuesto. De igual manera a todos nos resulta más evidente la formulación de la unidad trascendental del ser en forma de principio negativo por la no-contradicción (es imposible que un ser en igual sentido sea y no sea lo que es), que en forma positiva del principio de identidad, porque ésta supondría que al expresar que el ser debe ser lo que es, se debe notar que puede tomarse la palabra "ser" en muchos sentidos, analógicamente (so pena de incurrir en el univocismo parmenidiano), lo cual quita su fulgurante evidencia ante nuestra mente, mientras que la fórmula negativa, por no tener que afirmar positivamente cuáles son estos diversos casos de analogía, nos resulta más evidente.

De modo semejante el principio metafísico de finalidad queda más patente si se lo formula: "el ser no puede estar absolutamente indeterminado en cuanto al término de su acción". Desde luego no hay inconveniente en usar la fórmula positiva "omne agens agit propter finem", pero entendiéndolo no como si se diese a la palabra "fin" un solo sentido, sino el sentido analógico y múltiple que queda patente al ver que sólo se afirma que por necesidad ha de haber siempre por lo menos *cierto* grado de conexión final, que podrá ser múltiple: una será la de los seres libres en cuanto al término o acto libre, otra la de los seres no libres, pero dentro de cuyo ámbito cabrá gran variedad de conexión final.

Por tanto, para que el principio de finalidad tenga validez absolutamente universal y necesaria, ha de tomárselo con aquel sentido más íntimo y menos comprehensivo, pero por lo mismo más exigente, que vale para todo ser. De modo semejante cuando afirmamos de todo ser que tendrá razón suficiente o conexión con el ser, no decimos *qué grado* de conexión habrá, pues la realidad del ser es tan analógica, que cabe una gran gama de inmensamente diversas conexiones, que serán una razón suficiente distinta en cada caso. Entender siempre un mismo género de conexión o razón suficiente (por ejemplo la identidad de no-contradicción) sería caer en el racionalismo de Leibniz, a quien se debió la primera formulación de este principio, que la filosofía escolástica sabiamente asimiló, perfeccionándose, pero después de retocar profundamente su sentido. Asimismo lo que afirmamos ahora es que no puede el ser estar absolutamente indeterminado con el término de su acción, por lo que se refiere a la especificación de él; ha de haber forzosamente cierta cone-

xión (la necesaria para que no falle la razón suficiente de la especificidad del efecto).

Podría alguien decir que para esto basta el principio de causalidad. También se dice en el principio de causalidad eficiente que "todo efecto tiene causa" y que por tanto al admitir la causalidad eficiente, ya se ha puesto implícitamente la conexión requerida con la especificación del efecto, que evita la contradicción de un efecto incausado en cuanto a lo que es su calidad o perfección.

La respuesta es obvia. Si alguien quiere poner sólo el principio de causalidad entendiendo entonces por causalidad eficiente no sólo la conexión del principio o causa, con su término, sino incluyendo también la conexión debida a la especificidad de él, de suerte que pueda inferirse que esta causa eficiente habrá de ser radicalmente inteligente y habrá de proceder por amor o voluntad del término, así entendiendo las cosas no habría dificultad en sistematizar los dos principios bajo una fórmula más general, que incluyese el contenido de ambas: pero desde luego este modo de proceder ni ayudaría nada a la claridad, ni evitaría el equívoco que proviene de afirmar primero que se toma la causa en el sentido complejo que ahora hemos declarado, pero después, de repente entender por ella meramente la conexión física con la existencia del efecto, de modo semejante a como, por ejemplo, entendía Haeckel explicar la constitución de los cuerpos partiendo de átomos que diversamente combinados por fuerzas ciegas pudiesen producir al azar cualquier combinación, o mejor dicho, por estricta necesidad de la materia. Ambos casos van a lo mismo.

Supongamos que tomo en mis manos una naranja, la abro con un cuchillo y se repite el resultado de aquél conocido juego de manos, en el cual el prestidigitador encuentra en su interior un papel cuidadosamente doblado y con una carta escrita sobre acontecimientos del día de hoy. Para explicar este hecho no basta que me digan que en el árbol, causa eficiente de la naranja, había carbono, oxígeno, nitrógeno, etc., que son los elementos de que está compuesta la carta hallada; no basta esto, y si por causalidad eficiente se entiende esto, hemos de completarla con la del principio metafísico de finalidad. Hay en la carta una *inteligibilidad,* que requiere una conexión o razón suficiente *de orden inteligible,* es decir, con una inteligencia y con una voluntad, de modo semejante a como se entiende mejor el cosmos gracias a las leyes físico-químicas que él realiza y con las cuales lo formulamos, para decir qué es.

De este modo, así como el principio de no-contradicción es como una expansión en forma de ley, de la unidad del ser, y el de razón suficien-

te—causalidad lo es de la verdad del ser, del mismo modo el principio de finalidad es como una floración de la bondad del ser, que presupone un principio radicalmente inteligente para aprehender la bondad del término, y además una facultad apetente que lo quiera, moviéndose o inclinándose a producirlo.

V. Demostración del principio de finalidad.

Hay, como sabemos, muchas clases de demostración, y no todas se pueden emplear para todos los casos. Por ejemplo, la demostración a posteriori, como decíamos antes, no sirve para dar la certeza propia de las verdades metafísicas; nunca con meras comprobaciones de laboratorio se podrá justificar la intuición que tenemos de que absolutamente nunca en ninguna hipótesis, tanto en el mundo observado, como en otros posibles, podrá un "todo" ser menor que una de sus "partes". La experiencia y la experimentación podrán ser "ocasión" de que nazca en el espíritu, psicológicamente desarrollado, esta evidencia; pero no podrán ser "causa", es decir, no podrán dar una razón proporcionada de esta absoluta universalidad y necesidad metafísica.

Por consiguiente para demostrar el principio metafísico de finalidad no nos bastan las pruebas *a posteriori* que hemos utilizado en la primera parte al afirmar la finalidad cosmológica. Ahora se requieren pruebas de otro género.

Tampoco puede darse una prueba estrictamente *a priori*, pues si un aserto o principio forma parte de los "primeros" principios, precisamente porque es "primero" no halla en nosotros otra intuición, otra evidencia que propiamente sea *anterior*; por tanto pretender dar esta demostración sería sencillamente una petición de principio. Lo que puede hacerse en este caso es dar una demostración de reducción al absurdo; es decir, por la razón de que nos es de hecho más evidente el primer principio metafísico, o sea el de no-contradicción, por ello, mostrar que negar tal intuición primera, importaría una contradicción.

Ahora bien, Santo Tomás, que formula con frecuencia el principio de cariz cosmológico "natura nihil facit frustra", también formula otras veces el enunciado de corte metafísico: "omne agens agit propter finem"; y aunque él (como hemos dicho antes) no estructura tanto como hacemos hoy día la doctrina (no distingue el aspecto cosmológico del metafísico; no distingue en cada uno de ellos los dos pasos o sentidos de la finalidad, primero en sentido incoativo de conexión con un término, des-

pués en sentido pleno de que esta intención sea radicalmente obra de un entendimiento y esté bajo moción de una voluntad), no obstante de hecho da toda esta riqueza de doctrina de tal manera que permite que un filósofo complete la estructuración de su contenido. Por consiguiente nos da pruebas *a priori* (*a priori* en el sentido en que ahora hemos explicado puede entenderse la reducción "ad absurdum").

Una de estas pruebas sale en el sitio en que uno menos podría esperarla, que es el *Comentario a la Física de Aristóteles*, en el que trata de propósito del aspecto cosmológico, con pruebas *a posteriori*, que ya hemos examinado. Sin embargo, de repente, cuando se le ofrece ocasión, cambia el sesgo de la prueba. Se le objetaba que no hay finalidad en la naturaleza por la razón de que actúa por necesidad. A esto contesta Santo Tomás: no sólo *hay* necesidad en cuanto a lo que será el término de su actuación, sino que *ha de haberla*, es preciso que siempre haya una cierta constancia y una cierta perfección en ella, pues si no hubiese ninguna, toda naturaleza sería imposible y contradictorio concebirla (prueba *a priori*): "Aquel que así habla, a saber, que la naturaleza no actúa por algo, destruye la naturaleza y lo que es según la naturaleza. Pues se dice que son según la naturaleza aquellas cosas que se mueven por un principio intrínseco de modo constante, hasta que lleguen a un fin; no hacia cualquier contingente ni desde cualquier principio a cualquier fin, sino desde un determinado principio a un determinado fin: siempre, pues, desde el mismo principio se procede a un mismo fin, a no ser que algo lo impida" [23].

Prolongando ahora el pensamiento de Santo Tomás aquí apuntado, podríase formular la primera prueba del principio de finalidad con las siguientes palabras: es imposible que el agente esté completamente indeterminado en cuanto a la especificación del término de su actividad, es decir, ha de tener *cierta* determinación, *cierta* conexión (distinta en cada caso, según sea la naturaleza del agente y de su acto) pero siempre tal, que explique adecuadamente dando la razón suficiente de la calidad o inteligibilidad del término. En efecto, ¿qué es por ejemplo oro? Aquella substancia que se manifiesta en el orden sensible con los acci-

---

[23] PHYS II, 14, 515: Ille qui sic dicit, naturam scilicet non agere propter aliquid, destruit naturam et ea quae sunt secundum naturam. Haec enim dicuntur esse secundum naturam, quaecumque ab aliquo principio intrinseco moventur continue, quousque perveniant ad qliquem finem; non in quodcumque contingens neque a quacumque principio in quemcumque, finem, sed a determinato principio in determinatum finem: semper enim ab eodem principio proceditur in eundem finem, nisi aliquid impediat; semper enim ab eodem principio est omne agens protr finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum.

dentes o manifestaciones que son el color A, la dureza B, el peso atómico C, la reacción química D, en tales casos, etc.; es decir, porque el oro *actúa siempre* (en las mismas circunstancias) produciendo este término determinado, es llamado oro y no estaño o cinc; pero si el oro pudiese ser en cuanto al término de su actividad completamente indeterminado, y pudiese sacar de sí ya un color amarillo, ya verde; ya un peso atómico, ya otro; ya reaccionar químicamente de un modo, ya de otro diverso; ya oponer resistencia de cuerpo sólido a mi mano, ya dejarse penetrar como un líquido o como un gas, etc., de un modo absolutamente inconstante, imprevisto o inconexo, esto ya no podría ser naturaleza, ni siquiera podría nombrárselo y decir qué es: no sería nada. Es decir, *sin una cierta finalidad toda naturaleza es imposible por contradictoria*; lo cual es precisamente admitir el principio de finalidad.

Otro aspecto, que puede considerarse como segunda prueba (segunda por lo menos en la formulación, pero que en realidad dirá en el fondo lo mismo, como es evidente) es la imposibilidad de que de una acción pueda seguirse cualquier resultado en cuanto a su especificación, pues esto negaría toda razón suficiente, es decir, toda inteligibilidad del término, toda ley científica, haría al pensamiento intrínsecamente contradictorio. Quizá estas palabras sean también una prolongación más que una mera repetición de las palabras de Santo Tomás. Como quiera que sea, ya comentario, ya ampliación, tómense como prueba, junto con aquellas otras en que dice: "todo agente actúa por un fin: pues de lo contrario de la acción del agente no se seguiría esto más que aquello, si no es por casualidad" [24]. Es decir, el término no puede ser absolutamente inconstante, absolutamente indeterminado, sopena de negar la misma posibilidad de que sea *tal* o *cual*, es decir, *una* naturaleza: luego supone una cierta determinación en toda acción, que lo produzca conectando la naturaleza con lo que será la manifestación o actuación de ésta; es así que el mero azar, el azar total, la total ausencia de conexión con la especificación, no da esta conexión o razón suficiente exigida; luego queda probado que el agente no está enteramente indeterminado.

Una tercera formulación de la prueba del principio metafísico de finalidad aparece en el capítulo 2.º del libro 3.º *Contra Gentes*. Así como el *Comentario a la Física de Aristóteles* tenía más bien el aspecto de una estructuración cosmológica, y sólo incidentalmente y por excepción aparecía en él alguna prueba *a priori* de la finalidad, aquí por el contrario

[24] I, q. 44, a. 4, c.: Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc, quam illud, nisi a casu.

la excepción son las pruebas *a posteriori* y el meollo está en la argumentación metafísica. Una de estas formulaciones de la prueba del principio metafísico de finalidad está en el capítulo titulado "Quod omne agens agit propter finem" y es repetida en otro texto de la *Summa*. En el fondo consiste en decir: para que un ser produzca algo ha de tener una proporción o concatenación respecto de su término; si es la naturaleza quien le da esta conexión preguntaremos de dónde le viene a esta naturaleza que tenga tal conexión; si se nos remite a ciertos elementos que la han producido preguntaremos de nuevo por qué tienen ellos en su producción tal conexión que produzcan la naturaleza de qué hablábamos antes, hasta que lleguemos al que se ha dado a sí mismo esta conexión, es decir, al entendimiento y voluntad, que no "ut moti movent", sino que sean "tantum moventes" [25]. En el fondo es parcialmente la razón por la cual es preciso en Metafísica afirmar la realidad de una potencia para explicar sin contradicción el movimiento o paso al acto. Si sin potencia previa pudiese educirse cualquier acto, tendríamos la pura irracionalidad, la pura gratuidad; si por el contrario hasta decirlo es contradictorio (pues si la realidad fuese radicalmente irracional, ni siquiera esto podríamos decir de ella racionalmente) entonces se requiere una potencia: objetiva (o esencia posible) para el paso del no-ser al ser, y subjetiva (o sea algo existencial) para el paso de un grado existencial a otro. La potencia da precisamente cierta determinación en cuanto a la especificación del acto que se educirá; por ejemplo, de una campana puedo educir por percusión un sonido metálico, no un sonido de cuerda; hay determinación finalística. De un ser corpóreo podré educir un accidente corpóreo, no espiritual; si produce un acto espiritual, como el pensamiento, su principio habrá de ser espiritual.

Por último da Santo Tomás a veces otra demostración que consiste en el fondo en decir: en toda producción *ha de haber* una cierta *subordinación* de medios a fines; pero es preciso que haya la atracción o intención del último, pues quitado éste, cesarían los intermedios en su función

---

[25] I, II, q. 1, a. 2, c.: Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud: ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquem certum, quod habet ratonem finis: haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis; CG III, 2, § 7: Item, si Agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis efectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius.

de apetecibles, del mismo modo que en el orden inverso de la causalidad eficiente, quitado el primero que es medio para el segundo, cesa la consecución del segundo, del tercero y de los demás hasta el último; por ejemplo, si un hombre corta un bastón para golpear la fruta de un árbol a fin de que caiga y así comerla, si no tiene bastón cesará el primer término de la acción eficiente, que es golpear el árbol, y con ello cesarán también los demás; de modo parecido en sentido inverso sucede en la finalidad, en la que faltando la apetición de comer la fruta, faltaría el designio de cogerla y por tanto el de golpear la rama con el bastón y por tanto ni siquiera se cortaría el bastón (a no ser que interviniese ya otro designio, de que no tratamos). Ahora bien, esta argumentación vale si además de las causas coordinadas o yuxtapuestas hay causas subordinadas. En la parte cosmológica *a posteriori* hemos visto la prueba de que *de hecho* en el cosmos las hay; aquí la prueba afirma que *las ha de haber*, por la estructura esencial requerida para todo ser, para todo efecto, que es imposible sin un conjunto de leyes y conexiones, es decir, sin un orden intrínseco que hay aún en la producción del más mínimo ser [26].

Es preciso responder ahora a una objeción obvia que se presenta contra el principio de finalidad. La objeción de que a veces parece que algún agente no tiene fin. Ahora bien, los primeros principios metafísicos no admiten excepción alguna, por tanto hay que contestar a esta dificultad.

Santo Tomás contesta que hay acciones que son ellas mismas su fin, no algo externo que haya que producir (por ejemplo la contemplación de algo); otras, en su misma actividad son un medio para otra cosa (por ejemplo jugar para fortalecer el cuerpo); por último otras, no tendrán un grado *superior* de finalidad, pero *siempre quedará algo de conexión final inferior* (por ejemplo la acción de mesarse la barba inconscientemente) [27].

Con la doctrina ahora expuesta sobre el principio de finalidad se enlaza todo lo que hay, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, para

---

[26] CG III, 2, § 3: Amplius, si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actionnes: quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse, quum non sit infinita pertransire; quod autem impossibile est esse impossibile est fieri, et quod est impossibile fieri est impossibile facere; impossibile est igtur quod omne agens incipiat facere aliquod factum ad quod praeexiguntur actiones infinitae; I, II, q. 1, a. 2, c.: Omnia agentia necesse est agere propter finem: causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi.

[27] CG III, 2, § 8, § 9; DV III, 1, c.: Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertigat ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis aequivocis; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma.

una perfecta asignación de los límites propios del "azar" (hecho casual para los seres no inteligentes) y de la "fortuna" (hecho casual para los inteligentes): la casualidad es siempre *parcial, respecto de alguien o de algo*. Por ello respecto del Primer Agente una casualidad es imposible, pues nada escapa a su visión y finalidad suprema o Providencia. Es algo parecido a lo que sucede en los fallos de perfecciones o formas particulares: puede fallar en cualquier ser tal o cual forma particular, no puede fallarle el mismo ser, pues sin él ya no sería nada y por tanto ya no podría ser que le faltase. Asimismo puede fallar en los seres un grado predicamental de conexión final o cosmológico; no toda finalidad.

Con el principio supremo metafísico de finalidad, está, pues, enlazada para Santo Tomás no sólo la cuestión del azar o casualidad, sino la defensa racional de la Providencia Divina, ante la cual nada es "per-accidens", nada es imprevisto o casual [28].

Desde ahí es obvio el paso que va de la conexión finalística a la inteligencia, que en última raíz o término se requiere para esta conexión: es decir, el principio metafísico de finalidad afirmado en sentido pleno: ningún efecto fue puramente indeterminado, cuando se lo produjo, en cuanto al orden inteligible, sino que en última instancia tuvo cierta conexión con una inteligencia y voluntad, por lo menos *la conexión ínfima* de que se *permita* el efecto por algo.

En efecto, si la primera conexión finalística proviene de una naturaleza (es decir, si un ser procede finalísticamente porque tiene conexión natural con tal término, o sea porque "ut motum movet") vuelve la pregunta por qué el que lo ha producido (el que le ha dado tal naturaleza o conexión) tenía él mismo otra naturaleza, es decir, otra determinación, otra fuerza recibida en sí, para transmitirla a otro: pregunta que no

---

[28] I, q. a. 6, c.: Licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivus: non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet: potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur: quod si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquem aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis. Unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus, potest enim impediri, quod aliqua stella non inducat suum effectum: sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem caeli; *Ibid.*, ad 3: Causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens: quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere: et sic est de voluntate Dei; DV V, 2, ad 5: Ista determinatio, qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex seipsa sed ex alio, et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem providentiam demonstrat.

halla respuesta satisfactoria hasta que se llegue a la conexión finalística que *radicalmente* sea obra de un entendimiento igualmente identificado con el ser que lo posea, es decir, Dios: "la operación de la naturaleza, que es para un determinado fin, presupone un entendimiento, que señala un fin a la naturaleza y que ordena a aquel fin de la naturaleza, por razón del cual toda obra de naturaleza es llamada obra del entendimiento" [29]. La bondad radical del ser está anclada en su radical verdad o inteligibilidad, del mismo modo que ésta (la verdad trascendental) a su vez está enraizada en la unidad del ser o exigencia de no-contradicción que lo hace capaz de que un entendimiento cualquiera, si existe y está bien dispuesto, pueda decir de él que es lo que es, o sea, pueda entenderlo. Es obvia esta progresiva concatenación de los principios metafísicos, como la hay entre los tres atributos del ser.

VI. Algunas aplicaciones filosóficas del principio de finalidad.

No es mi intención presentar aquí un elenco completo de todos los casos en que Santo Tomás aplica la teoría finalística, pues son copiosísimos en todas sus obras y desbordan por lo mismo del límite de la presente investigación. Presentando no obstante sólo algunos de ellos, ya se puede advertir que precisamente la distinción entre la finalidad entendida en sentido cosmológico (frustrable, y que admite por lo mismo que algunas tendencias sean *exigitivas* pero otras sólo *veleidosas*) y la finalidad entendida en sentido de principio metafísico (absolutamente infrustrable) puede ayudar no poco a distinguir en ciertas cuestiones importantes dos clases de argumentaciones tomísticas cuyo substrato es la finalidad.

Arguye claramente en sentido de la finalidad *a posteriori* por ejemplo, al pasar del deseo de la felicidad perfecta, que no podría conseguir el hombre caído por el pecado original, a inferir la fe sobrenatural ofrecida por Jesucristo [30]. También arguye *a posteriori* al hablar de la felicidad como fin de la vida humana en múltiples capítulos del *Contra*

---

[29] DV III, 1, c.: Et similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae et ordinantem ad finem illum naturae, ratione cujus omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae; DV III, 2, c.: Sed hoc esse non potest; quia omne quod agit propter finem si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab aliquo superiori; et sic aliqua causa erit eo superior; quod non potest esse, quia omnes loquentes de Deo intelligunt eum esse causam primam entium.

[30] DM V, 1, ad 1:

Gentes y en otros textos [31]. A la finalidad inferida *a posteriori* pertenecen también los discutidos textos sobre la gratuidad o exigencia de la visión beatífica, que proceden siempre suponiendo por inducción que la naturaleza (por ser obra de Dios) no produce "per se" monstruos, es decir, especies supremas que *ya de por sí mismas* (sin intervención de un elemento que frustre la conexión) estén radicalmente frustradas de su finalidad *esencial*, o capacidad de tender eficazmente a lo que es el eje de su ser: lo cual no impide que "accidentalmente" pueda sobrevenir una disteleología de orden cosmológico por cruce con cualquier concausa, o que no tengan un último complemento que no sería su término esencial sino algo a lo cual pudieran aspirar [32].

Otro gran capítulo de demostraciones finalísticas se halla también en los textos en que prueba ya la mortalidad total de los animales [33], ya al revés que el alma del hombre es inmortal, por la tendencia finalística (manifestada por su conocimiento y por su voluntad) hacia la felicidad y por tanto hacia la perduración sin fin en el ser [34]. Sería interesante observar que puede darse a esta argumentación ya el sentido de argumentación por la finalidad cosmológica, ya el sentido infrustrable de la finalidad metafísica si se enlazase con la naturaleza del ser espiritual, que no sólo aspira a la felicidad perfecta y por tanto a la inmortalidad, sino que *ha de aspirar* (tanto por su manera de conocer, como por lo que constitucionalmente es) lo cual da una fuerza muy distinta a la conclusión.

Hay también en esta materia de la inmortalidad una cuestión en que en un mismo artículo Santo Tomás da al fin una prueba *a posteriori*, y al principio la ha dado *a priori*, es decir, basándose en el principio metafísico de finalidad [35].

También arguye partiendo del principio metafísico de finalidad para probar que Dios ha de ser fin último de todas las cosas [36] y que Dios ha de tener ideas ejemplares de los seres que cree [37], como podría argüirse *a priori*, por ejemplo, si se demostrase que un ser no podrá ejercer accio-

---

[31] CG III, 48: Adhuc, impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturae desiderium, si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam; est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam; (véanse los capítulos precedentes y *In IV Sent.* d. 49, q. 1, a. 1, sol. 4).

[32] I, q. 12, a. 1, c.; I, II, q. 3, a. 8 c.; CG III, 50-51.

[33] CG II, 82.

[34] CG II, 79: Impossibile est appetitum naturale esse frustra: CG II, 55: Praeterea impossibile est dari desiderium naturae esse inane; I, q. 75, a. 4, c.

[35] DA, q. unica, 14.

[36] I, q. 44, a. 4, c.

[37] I, a. 15, a. 1, c.; DV III, 1, c.

nes espirituales como es la de conocer abstractivamente, partiendo del supuesto de que sea material; o bien en el orden teológico que el que esté en naturaleza pura, no elevada, no podrá ejercer actos aptos para producir, ni exigir, lo sobrenatural.

En todos los casos, se manifiesta riquísima para la filosofía, y más en particular para la Metafísica, la doctrina finalística, de tal suerte que sin ella lo menos que podría decirse de un sistema filosófico es que quedaría mutilado, y sin olvidar que además de esto espontáneamente pasaría a la contradicción. Tal es la riqueza y el puesto central que en la especulación filosófica ha de ocupar el principio metafísico de finalidad.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

SIMPATIAS FILOSOFICAS DE WILLIAM JAMES *

Seguir los influjos filosóficos que un determinado autor ha tenido en su obra, no siempre es fácil; mucho menos cuando ese autor no ha seguido sistemáticamente una escuela o una tendencia, sino que, como verdadero amateur, se ha puesto en contacto con aquello a que la simpatía del momento le arrastraba. Así fue nuestro W. James. Su formación filosófica—lo hemos visto antes en el breve esbozo biográfico—siempre anduvo un poco a la deriva, sin norte fijo. Y en su sistema, si es que de sistema se puede hablar, no se pueden señalar con precisión los caminos por los que ha llegado a la meta. Se podría divagar, es verdad, y tratar de buscar parentescos con uno u otro sistema. Pero además de ser expuesto a engaños no nos conduciría a nada. Al fin y al cabo, el entendimiento humano es capaz de interpretar de un modo parecido o exacto las experiencias que también otros han interpretado, sin que ello pruebe de modo irrefutable que el último ha sido influenciado por el primero.

Por eso, sin pretender ser completo, me voy a limitar a lo que puede sacarse de sus citas, y sobre todo de sus cartas, que aún no se conocen en lengua castellana. Prescindo también de todo el influjo de la filosofía inglesa que, aunque sólo fuera por ósmosis, influyó mucho en el autor que estudiamos.

SWEDENBORG Y ALGUNOS FILÓSOFOS DE LA ESCUELA ESCOCESA.

Una cosa es cierta: que aun en su formación filosófica tuvo gran influencia su padre. Aquel hombre que, por su carácter exaltado y su

* Por ser este artículo parte de un capítulo de la tesis doctoral sobre "El tema de Dios en William James", alguna rara vez se hace alusión a otras partes de la tesis. Pero, por ser cosa de poca importancia, no me ha parecido necesario corregirlo.

genialidad inconstante, no supo o no quiso dar a sus hijos una formación intelectual ejemplar (prueba de ello son los continuos cambios de colegio), exponía delante de ellos su propias ideas *in a way that would not have been possible to a nature less sponteneus and affectionate* [1]. Y sus hijos siempre le tuvieron por la más interesante personalidad que había cruzado el horizonte de su existencia. Las ideas de James senior estaban alimentadas por la filosofía de Swedenborg y la utopía socialista de Fourier. Y a través del padre, penetró en William la doctrina de Swedenborg.

De este autor tomó sin duda, de uno u otro modo, lo que a la experiencia religiosa se refiere. No vamos a dar aquí un resumen de las doctrinas de Manuel Swedenborg (1688-1772), inteligencia penetrante y polifacética capaz de escribir sobre las más variadas materias. Hay grandes divergencias entre William James con su universo pluralístico y el autor sueco que quiere llegar a una visión totalitaria, tratando de superar el dualismo cartesiano de materia y espíritu con una mecanización de la vida orgánica y psíquica. Pero los dos hablan de una experiencia mística, y de una percepción espiritual directa. De esto habla, sobre todo, Swedenborg en su obra *De cultu et amore Dei*, que publicó en 1745. Su inteligencia se había abierto—como él mismo dice—permitiéndole oir y ver las cosas de la otra vida. Swedenborg da el año 1743 como fecha de esta metamorfosis de su espíritu; pero, según afirma en otro lugar, fue en abril de 1745 cuando se le admitió francamente al trato de los ángeles y espíritus sobrenaturales, directamente y sin perder la conciencia de cuanto le rodeaba en el mundo. En su *Arcana coelestia* sale al paso de las objeciones a su doctrina: "Estoy bien convencido de que muchos insistirán en que es imposible al hombre conversar con los espíritus y los ángeles durante su vida y encerrado en la cárcel del cuerpo; muchos dirán que tal trato con esos seres es una nueva invención; algunos, que he discurrido esta relación como recurso para obtener popularidad; otros se opondrán de varias maneras. Por mi parte no me preocupo de cuanto se pueda decir en contra, ya que no hablo sino de lo que he visto, oído y palpado".

Estas ideas—expresión de una subjetiva sinceridad—, comentadas por el ardiente entusiasmo de su padre, ararían hondo en el alma del joven William y nunca se borrarían de ella. La defensa de la *experiencia religiosa* sería el lema de su vida filosófica, y todavía en los últimos años de su existencia, escribiría en una carta:

[1] *Letters of William James*, Boston, 1920, t. I, p. 10.

"La meta que me he impuesto es muy dura: *Primero*, defender contra todos los prejuicios de mi clase que la *experiencia* en contra de la *filosofía* es la verdadera médula de la vida religiosa del mundo; quiero decir la plegaria, la conducta y toda suerte de cosas inmediata y privadamente sentidas, en contra de la elevada y general visión de nuestro destino y de la significación del mundo. Y en *segundo lugar*, hacer que mi oyente o lector crea lo que yo invenciblemente creo: que, aunque todas manifestaciones concretas de la religión puedan haber sido absurdas (me refiero a sus credos y teorías), sin embargo la vida religiosa, considerada como un todo, es la más importante función del género humano. Una tarea casi imposible, me temo, y en la que seguramente sucumbiré. Pero intentarlo es *mi* empresa religiosa" [3].

Al comenzar una serie de conferencias sobre las varias formas de la conciencia religiosa en la Universidad de Edimburgo, William James, con una cortesía y modestia de circunstancias, decía a sus oyentes:

"Las glorias de la cátedra de filosofía de esta Universidad están profundamente impresas en mi imaginación desde mi adolescencia. Los *Ensayos de Filosofía* del profesor Fraser, entonces recién publicados, fueron el primer libro de filosofía que leí. Y bien recuerdo el sentimiento de admiración que suscitó en mí la descripción, en él hecha, de la obra de Sir William Hamilton. Las lecciones de Hamilton en realidad fueron los primeros escritos filosóficos que me puse a estudiar; después me sumergí en la lectura de Dugald Stewart y Thomas Brown. Semejantes emociones juveniles no se olvidan jamás. Y debo confesaros que el ver mi humilde persona sacada de su natural salvajismo para llenar una alta función social en este Instituto, y el verme hecho casi un colega de estos hombres tan ilustres, me parece más cosa de sueño que de realidad" [3].

Aunque de bastante importancia dentro de la escuela escocesa, no creo que ni Dougald Stewart ni Thomas Brown [4] tuvieran una influencia digna de notarse en nuestro autor americano.

Tal vez en Fraser [5] fué donde por primera vez nuestro autor adquiriera ese antagonismo entre fe y lógica, ya que el autor escocés, discípulo de Hamilton, afirmaba que la fe se debilita cuando se la hace objeto de una prueba lógica.

En los estudios de su homónimo William Hamilton [6], atraería sin duda más que nada a James, sus disquisiciones sobre la imposibilidad de la razón para conocer lo absoluto, y la afirmación kantiana de que algo

---

[3] Ib., t. II, p. 127.

[3] *The varieties of religious experience*, London, 1903, p. 1.

[4] DOUGALD STEWART (1753-1828) fue de precoz ingenio y a los diecinueve años sucedía a su padre en una cátedra de matemáticas en la Universidad de Edimburgo, su ciudad natal, teniendo para ello que interrumpir las lecciones que oía a Reid en Glasgow. Después enseñó también moral y política.

Thomas Brown nació en Kilkmabreck, cerca de Edimburgo, en 1778 y murió en Brompton en 1820. Aunque perteneciente a la escuela escocesa, a veces ataca a Reid.

[5] Alejandro Cambell Fraser (1819-1914).

[6] Hamilton (Glasgow, 1788-1856) fue un gran médico y abogado. En 1820 solicitó la cátedra de filosofía moral por haber fallecido su titular Thomas Brown, pero a pesar de sus méritos no se la dieron.

en nosotros nos impone la creencia en no se sabe qué, incondicional, más allá de la realidad comprensible. Aún más le fascinarían los escritos que trataban de la filosofía de la religión, y tal vez se fijó en el conflicto que esa filosofía de la religión tenía con la epistemología del autor escocés.

AUTORES ALEMANES.

En 1867 James fue a Alemania para aprender alemán y estudiar fisiología en los laboratorios alemanes. Desde entonces debió aficionarse a los filósofos germanos que casi todos, eran también médicos, y caían por lo tanto dentro de su mismo campo de acción. Ya en 1870 se encuentra en una carta de James el nombre de Fechner, si bien entonces la cita no tiene ningún matiz filosófico. Desde Cambridge, a finales de diciembre de 1870, escribía a Henry P. Bowditch:

"Muchas gracias por las fotografías de Ludwig y Fechner. He gozado mucho viendo la cara de Ludwig: tiene que ser un buen compañero. Y Fechner [...] tiene un extraño parecido con Jeffries Wyman" [7].

Gustavo Teodoro Fechner (1801-1887) pertenece a los fundadores de la estética empírico religiosa, y de la moderna psicología experimental. Como Spinoza, defiende un paralelismo psicofísico y lo extiende al mundo entero. No sólo los hombres, animales y plantas, sino también los cuerpos celestes están animados. Desde luego, no es que William James estuviera completamente de acuerdo con las teorías de Fechner. En realidad, los procedimientos cuantitativos de la psicofísica acabaron por manifestarse, al menos, insuficientes y unilaterales, mientras que el procedimiento clásico de la introspección fué de nuevo revalorizado y considerado como uno de los ejes de la psicología. William James se pronunció por el método de la introspección. Pero no por eso dejó de mirar con simpatía las doctrinas de Fechner; y aun en los últimos años de su vida la teoría del panpsiquismo universal no parece que le desagrade. Puede leerse la carta que escribió a Charles A. Strong el 9 de abril de 1907. Del contexto parece deducirse que James había demostrado alguna desconfianza de que ciertas filosofías alcanzasen la verdad; sale al paso de

[7] "Thank you very much for the photographs of Ludwig and Fechner. I have enjoyed Ludwig's face very much, he must be a good fellow; and Fechner [...] has a strange resemblance to Jeffries Wyman."

la objeción que le pueda hacer su amigo de que eso sucede con *toda* filosofía y responde que no, porque, según la teoría de Fechner, puede haber otras conciencias además de la del hombre:

"Y si hay otras conciencias, ¿por qué no van a ser más altas y poderosas que la del hombre? ¿Por qué no podemos estar nosotros en el universo, como están nuestros perros y gatos en nuestros salones y bibliotecas?" [8].

De entre las obras de Fechner, la preferida por James parece ser *Zend-Avesta* [9], libro que William califica de maravilloso, escrito por un genio maravilloso:

"He acabado de leer ahora la primera mitad de la obra de Fechner, *Zend-Avesta*, un libro maravilloso escrito por un genio maravilloso. El tuvo su visión y sabe presentarla, como jamás ninguna otra visión fue presentada" [10].

Y a Henri Bergson le escribía el 28 de julio del mismo año:

"¿Es usted lector de Fechner? Me gustaría que leyese su *Zend-Avesta*, que en la segunda edición (me parece qu es de 1904) está mucho mejor impresa, y es mucho más facil de leer de lo que parece a primera vista. Me parece que Fechner pertenece al linaje real de los profetas, y no puedo menos de pensar que usted en particular, si es que ya no está familiarizado con ese libro, lo hallará muy estimulante y sugestivo" [11].

Finalmente, en una carta en que hace referencia a un artículo que escribió sobre Fechner, William James se gloría de haber introducido este autor en el mundo inglés.

"Fechner es en verdad uno de mis predilectos, y estoy contento de haber introducido, por decirlo así, sus especulaciones en el mundo inglés..." [12].

Tampoco desagradaría a James la idea de Fechner, que creía posible la conciliación del cristianismo y del paganismo, tomando del primero la idea de la Unidad Divina, y del segundo la concepción hilozoista.

Giuglio Castiglioni [13] afirma que William James se declara deudor

---

[8] *Letters of William James*, Boston, 1920, t. II, p. 269.

[9] El título integro de la obra es: "Zend-Avesta, oder über die Dinge des Himmels, und des Jenseits, vom Standpunkt der Naturbetrachtung".

[10] De una carta a Teodoro Flournoy, 2 enero 1908. *Letters of W. James*, t. II, página 300.

[11] Ib., p. 318.

[12] De una carta a T. S. Perry, desde Cambridge, 29 enero 1909. *Letters of William James*, t. II, p. 318.

[13] Cf. *James*, Brescia, 1945, p. 29.

en gran manera del psicólogo alemán Guillermo Wund [14]. No he podido comprobar esta afirmación de Castiglioni. Es cierto que lo admiraba, pero como *profesor*, no como filósofo o genio [15]. Y en su *System*, aunque lo encuentra inaguantable y soporífero, halla de vez en cuando algo instructivo [16]. Ya diez años antes, en una carta que desde el tren camino de Lieja escribía a su esposa, William dice que Wund le ha hecho muy buena impresión, con su agradable voz y sonrisa, que dejaba ver su dentadura; que también su conferencia había sido interesante y que había mejorado la impresión que tenía de él [17].

No he encontrado más citas sobre Wund en la correspondencia de nuestro autor. Y los historiadores de la filosofía, en general, reconocen que las obras de Wund son demasiado voluminosas, y están redactadas en un estilo científico demasiado abstracto y frío para poder influir inmediatamente.

Otto F. Kraushaar ha escrito varios artículos sobre la influencia que el filósofo y médico alemán R. G. Lotze ha podido tener en la filosofía del filósofo y médico americano. A ellos remitimos a nuestros lectores [18]. Según este autor, el primer contacto de William con el filósofo alemán fue en 1867, cuando James, entonces un joven de veinticinco años, adquirió un ejemplar del libro *Medicinische Psychologie*, que Lotze había publicado en 1852. Ya profesor, en el decenio 1880-90, James usa la versión inglesa de *Mikrokosmus* en sus clases y conferencias. Un año antes, el 3 de septiembre de 1879, poco después de ver la luz pública la *Metaphysik* de Lotze, escribía James a G. Stanley Hall:

"...I've read about half of Lotze's Metaphysik. He is the most delectable, certainly, of all german writers, -a pure genious" [19].

"James—nos dice Kraushaar—sentía una especial simpatía por la doctrina de Lotze, porque él también intentaba justificar y defender la va-

---

[14] Guillermo Wund (1832-1920), doctor en Medicina y profesor de Fisiología y después de Filosofía inductiva. Algunos le consideran como el mejor psicólogo de su época. En 1878 fundó el primer Instituto de Psicología, modelo de los que vinieron después. En su afán de fundar la metafísica sobre la experiencia, coincide con Fechner, Lotze y Hartmann.

[15] Cf. carta a Carl Stump, 6 febrero 1887, desde Cambridge. *Letters of William James*, t. I, p. 263.

[16] Cf. carta a Josiah Royce, 18 diciembre 1892. Ib., p. 333.

[17] Ib., p. 215.

[18] Véanse, por ejemplo: *What James' philosophical orientation owed to Lotze*, en "Philosophical review" 47 (1938) 517-526; y *Lotze's influence on the pragmatism of William James*, en "Journal of the history of Ideas" 1 (1940) 439-458.

[19] Citado por R. B. Perry. *The thought and character of William James*, t. II, página 16.

lidez de la experiencia espiritual, en contra de una creciente acogida a los principios mecanicistas" [20].

Para mí, lo que más prueba la simpatía que William tenía por Lotze, está en el hecho de que hasta le defiende en contra de su adorado Renouvier.

Una polémica habíase suscitado entre estos dos grandes filósofos acerca de algunas afirmaciones que Lotze había hecho en su ensayo de metafísica. El tema de la discusión no nos interesa ahora, y nos contentamos sólo con señalarlo. El mismo Lotze nos indica el tema: "M. Renouvier a consacrè trois articles de la *Critique philosophique* (1880, números 3,4 et 5) à l'examen de quelques remarques que j'avais faites dans mon essai de Métaphysique (Leipzig, 1879) sur l'infinitè de l'espace et du temps" [21]. Renouvier responde en la misma revista [págs. 665-674].

Refiriéndose a esta polémica W. James escribe a Renouvier el 27 de diciembre de 1880:

"He leído su discusión con Lotze en la *Revue Philosophique*, y estoy de acuerdo con Hodgson en que usted se lleva los honores de la batalla. Sin embargo, en cuanto al fondo de la cuestión, yo estoy aún dudoso y espero la luz de una reflexión más profunda, para fijar mi opnión" [22].

No obstante, el mismo Kraushaar reconoce que no fue Lotze el filósofo que gozó más de las simpatías de William. Ni Lotze ni ningún filósofo alemán. Todos quedan eclipsados en sus puestos de *dii minores* cuando aparece Renouvier.

Renouvier y Bergson.

En la correspondencia de William publicada por su hijo, tal vez sea el nombre de Renouvier el que más aparece, si exceptuamos los nombres de sus mismos familiares. Y a lo largo de los años, varias fueron las cartas que se cruzaron entre el filósofo francés y el americano. El entusiasmo de William por Renouvier aparece claro desde el primer momento, y puede afirmarse que nunca se desmintió. En 1868 por primera vez James leyó algo de Renouvier, y en seguida, deseando harcele partícipe de su hallazgo, escribe a su padre:

---

[20] Cf. *The philosophical review*, 47 (1938) 519.

[21] "L'infini actuel est-il contradictoire?" Respuesta de M. Lotze a Renouvier en "Revue philosophique", mayo 1880, p. 481 ss.

[22] *Letters of W. James*, t. I, p. 208. (Puede leerse también otra carta que sobre el mismo tema había escrito a Renouvier el 1 de julio de 1880. Ib., p. 206.)

"He adquirido un pequeño libro, escrito en colaboración: *L'Année 1867 Philosophique*, que puede interesarte si es que todavía no lo conoces. La introducción—una panorámica del estado de la filosofía en Francia de algunos años hasta ahora—está escrita por un tal Carlos Renouvier, cuyo nombre yo no había oído antes; pero que, por su vigor de estilo y comprensión (cada frase va al núcleo de media docena de cosas) tan diferente de la difusión melindrosa de la mayor parte de los franceses, es inigualable" [23].

En los años que median desde su doctorado (1869) hasta que comienza a dar clases de anatomía y fisiología (1873) William se dedica a lecturas filosóficas, y el neocriticismo de Carlos Renouvier le entusiasma. Conoce las obras del gran filósofo francés y trata de digerirlas. Su lectura dejará muchas veces duda filosófica en su mente, pero desde el primer momento se creerá deudor de Renouvier en cuanto a su nacimiento a la vida moral. Con un respeto tímido de principiante, se atreve a escribir a Renouvier, el 2 de noviembre de 1872, y lo hace en francés:

"Grâce a vous, je possede pour la première fois une concept'on intelligible et raisonnab'e de la Liberté. Je m'y suis rangé à peu prés. Sur d'autres points de votre philosophie il me reste encore des doutes mais je puis dire que par elle je commence à renaître à la vie morale, et croyez, monsieur, que ce n'est pas une petite chose" [24].

No sólo intelectualmente; también en el orden afectivo personal, William James se reconoce deudor de Renouvier. Más arriba hemos hablado de una crisis que sufrió James precisamente en esos años de indecisión al acabar su carrra. Es fácil que a ella aluda la siguiente anécdota que nos cuenta el mismo padre de William en carta a su otro hijo Henry: "Llegó [William] la otra tarde mientras yo estaba sentado sólo, y después de pasear un rato por la habitación, exclamó de pronto: ¡Válgame Dios!, qué diferente me siento ahora de como estaba la primavera pasada, por este tiempo. Entonces tan hipocondríaco [...] y ahora con la mente tan lúcida y tan sana. Es la diferencia entre la muerte y la vida. Estaba muy efusivo. Yo tenía miedo de interrumpirle, pero me atreví a preguntarle qué era lo que, en su opinión, había motivado este cambio. Me habló de varias cosas: la lectura de Renouvier (particularmente su vindicación de la libertad de la voluntad)..." [25].

James buscaba el elogio de Renouvier, y al obtenerlo se creía sumamente feliz. En la "Nation" (junio 8, 1876) publicó un artículo con el título "Bain and Renouvier". Era una breve discusión sobre el libre al-

---

[23] *Letters of William James*, t. I, p. 138.
[24] Ib., p. 163.
[25] Ib., p. 169.

bedrío y el determinismo. Naturalmente envió una separata a Renouvier, a quien "conocía" desde 1868. Y a la carta de agradecimiento de Renouvier respondía James:

"Mi estimado señor: Me siento completamente humillado al ver el aprecio que hace de mi pobre articulito aparecido en la "Nation". Es sumamente grato para mí, oír de sus propios labios que he penetrado bien su pensamiento. En tan poco espacio como me concedía el periódico, difícilmente podía aspirar a obtener otras cualidades que ésa, y tal vez la claridad. Había escrito algún otro párrafo elogioso de su obra que el editor, muy a pesar mío, suprimió por falta de espacio. No necesito repetirle de nuevo cuán agradecido le estoy por todo lo que he aprendido a través de sus admirables escritos. Yo hago cuanto está de mi parte para que se propaguen sus obras; pero los *estudiosos* de filosofía, son raros aquí como en todas partes. No obstante, me extraña el que usted haya tenido que esperar tanto tiempo para ser conocido. Hace unos meses solamente, tuve el placer de dar a conocer sus *Essais* a dos *profesores* de filosofía, hombres capaces y eruditos, que apenas si habían oído vuestro nombre!!! Pero esto es cuestión de tiempo, y estoy íntimamente persuadido de que usted tendrá su puesto en la Historia de la especulación como el más clásico y genuino representante de esa tendencia que comenzó Hume y a la que otros escritores, anteriores a usted, han engrandecido fragmentariamente, mientras que usted ha sabido fundir toda la materia en un sistema sólido, elegante y definitivo, perfecto en su consistencia y capaz, a causa de su vitalidad moral, de llegar a ser popular en cuanto es posible a un sistema filosófico" [26].

He querido copiar esta larga cita porque muestra bien a las claras el entusiasmo que el joven filósofo americano tenía por Renouvier. Entusiasmo que no impedía el desacuerdo en algunos temas. Sobre todo, ciertos puntos de Psicología y moral que—como dice James en esta misma carta—*make me, as I stand today unable wholly to commit myself to your position*.... Lo contrario hubiera sido un servilismo absurdo e indigno de quien quería, a toda costa, ser tenido por filósofo.

La correspondencia y el intercambio de artículos entre los dos famosos escritores continuó hasta la muerte de Renouvier. Y casi siempre James, en sus cartas, le da cuenta de sus trabajos y de sus planes [27].

Nada, pues, tiene de extraño que James—en aquel manuscrito no acabado y que fue publicado después de la muerte de nuestro autor con el título de *Some problems of philosophy*—, mirando atrás en su pensamiento, al período de su propia formación filosófica, escribiera estas palabras:

"Renouvier fue uno de los más grandes caracteres filosóficos. Y si no hubiera sido por la impresión decisiva que causó en mí por los años 70 con su magistral defensa del pluralismo, yo nunca hubiera podido verme libre de la superstición monística bajo la cual había crecido" [28].

---

[26] Ib., p. 186 ss.

[27] Pueden leerse, por ejemplo, las cartas que le escribe el 5 de agosto de 1883 (t. I, p. 231) y el 4 de agosto de 1896 (t. II, p. 44 s.).

[28] London, 1911, p. 165 nota.

No cabe duda de que toda la filosofía de Renouvier interesaría a nuestro autor: lo mismo su cosmología que su psicología hasta llegar a ese pansiquismo y pluralismo espiritualista. Pero más aún le importaba la teología del filósofo francés que tan grande repercusión tuvo en su época. La teoría de Renouvier de que la existencia de Dios no podía ponerse ni fuera, ni sobre las leyes del universo; que ese Dios (que había de concebirse como una conciencia universal capaz de explicar la armonía de los fenómenos y la unión de las conciencias) de ningún modo podía decirse que fuese infinito en el tiempo, existente *ab aeterno*, aunque tampoco podamos explicar cómo tuvo su origen; ese hacer de Dios algo muy grande, pero no infinito y capaz por tanto de perfección, empaparon completamente el alma del poroso James, y reflejos de estas doctrinas se ven en muchas partes de sus obras.

Más que de influencias, yo creo que se puede hablar de interferencias en el caso de Bergson y James. Es verdad que Unamuno, en el Epistolario a Clarín, llama a James progenitor intelectual de Bergson. Pero creo más bien que los sistemas de estos dos filósofos marchan paralelamente casi siempre, entrecruzándose a veces, complementándose en otras ocasiones, y a veces también con sus divergencias.

Filosóficamente considerado es de mucha más potencia el sistema de Bergson que el de James. Pero se ha de decir, en honor de éste último, que así lo reconoció siempre William, y su admiración por el francés fue entusiasta, aunque algunos puntos de su sistema no los comprendiera.

El 14 de diciembre de 1902 escribía James a Bergson desde Cambridge:

"Estimado Señor: Tan pronto como lo recibí, hace ya cuatro o más años, leí el ejemplar de su *Matière et Mémoire*, tan amablemente enviado por usted. Vi su gran originalidad, pero encontré sus ideas tan nuevas y tan inmensas que no podía estar seguro de haberlas entendido por completo; aunque el *estilo*, bien lo sabe Dios, era transparente. Y así dejé el libro para una segunda lectura, reposada y cuidadosa, que he terminado hace poco, juntamente con la de *Données Immédiates*, etc.

Pienso que ahora entiendo perfectamente las principales líneas de su sistema; aunque, por supuesto, no puedo aún ver las relaciones con los aspectos de la experiencia, de lo que usted no trata. Es necesario fundamentarse muy bien en ética, cosmología, cosmogonía, psicogénesis, etc., antes de poder entenderlo perfectamente" [29].

El 13 de junio de 1907, William escribe dos cartas en que muestra su entusiasmo por Bergson. La primera, al filósofo F. C. S. Schiller, con una alegría tan enajenante que hasta se olvida de firmarla, si bien

[29] *Letters of William James*, t II, p. 178 s.

conserva la serenidad suficiente para decirle que algunas cosas de Bergson no las asimila:

"¿Ha leído usted el nuevo libro de Bergson? [*Evolution Créatrice*]. Me parece que nada hay importante comparado con esa divina aparición. Todas *nuestras* posiciones, el tiempo real, el universo creciente, defendidas magistralmente; y el bestial intelectualismo destruido, absolutamente *muerto*. Y todo, en un estilo incomparable, a lo que me parece. Léalo y digiéralo, si puede. Yo no puedo asimilar muchas cosas" [50].

En la otra, dirigida al mismo Bergson, reconoce nuestro autor la superioridad filosófica del francés, al mismo tiempo que deja entrever esas interferencias y complementos que decíamos se encuentran en los sistemas de ambos autores.

"Juntamente con esta carta, recibirá usted mi pequeña obra sobre el Pragmatismo. ¡Qué árida e insignificante me parece, comparada con su gran sistema! Pero es tan congruente con algunos puntos de su sistema; encaja tan admirablemente en los intersticios de él, que usted fácilmente comprenderá por qué estoy tan contento" [51].

Ya casi al final de su vida, tiene una larga entrevista con Bergson, que le deja sumamente satisfecho; aunque ni siquiera oyendo al maestro *viva voce* logre dominar completamente su sistema. Ello ocurrió en Inglaterra, en el otoño de 1908. William James visita en Oxford a Mc. Dougall y a Schiller; conoce también al capitán Knox (amigo de Schiller) retirado de las armas pero "militante pragmatista". Pocos días antes en Cambridge ve a James Ward. Todo esto, con su estilo epistolar fácil y ameno, se lo cuenta James a su amigo Teodoro Flournoy, y prosigue:

"Pero lo mejor de todas estas reuniones, ha sido una charla de tres horas que he tenido esta mañana con Bergson. Se encuentra aquí visitando a unos parientes. ¡Tan modesto y sin pretensiones como gran genio intelectual! La conversación se deslizó fácil entre los dos, o mejor dicho, por su parte, ya que él habló mucho más que yo. Y aunque no puedo decir que penetro los recovecos de su sistema mejor que antes, me ha allanado algunos puntos. Tengo las más firmes sospechas de que la tendencia que él ha sacado a luz acabará por prevalecer, y que la época actual será una especie de crisis en la historia de la filosofía" [52].

Otras lecturas.

Como se puede suponer, las aficiones de William no se limitaban a estos autores, astros de primera magnitud en su cielo filosófico. Su bi-

---

[50] Ib., p. 290.
[51] Ib., p. 292.
[52] Ib., p. 314.

blioteca privada constaba de numerosos volúmenes que—al decir de Kaushaar—*copiously annoted and interleaved* [...] *show him to have been not only an exceptionally wide reader, but a thorough student as well* [33]. Hojeando solamente *The varieties of the religious experience*, se ve que nuestro autor era un hombre de una lectura inmensa, excesiva tal vez, para poder ser digerida y asimilada; sobre todo teniendo en cuenta el tiempo que le llevarían las clases y su preparación, y más aún sus numerosos viajes, que no podían hacerse con la rapidez de hoy día.

Entre los literatos filosofantes, o filósofos literarios, como se quiera, descuella Tolstoi. Aparece infinidad de veces citado en sus obras. Y por si fuera poco, el mismo William nos dice que su pensamiento se acomoda al del escritor ruso:

"Aquellos de vosotros que conocéis las obras de Tolstoi, habréis notado que mi pensamiento se acomoda al suyo, con todo el horror que él siente hacia cuanto, por convención, llamamos distinguido, y con la divinización exclusiva de la bravura y de la paciencia del hombre natural insconsciente" [34].

Cuantos trataban de materias religiosas también llamaron la atención del filósofo americano. Y no podía faltar Augusto Sabatier, sobre todo con su *Ensayo de una Filosofía de la Religión según la Psicología y la Historia*. El movimiento de psicología religiosa en América había comenzado con Granville Stanley Hall y con sus discípulos, entre los que descuellan Starbuch y James Leuba. En sus ensayos, William James se ha inspirado también muchas veces.

Finalmente hemos de nombrar también a los poetas Wordsworth, quien, juntamente con Renouvier, libró a William de aquella crisis de depresión que le aquejó por los años 70-72, y a la que hicimos alusión más arriba; Browing, Walt Whitman, y algunos otros... [35].

¿Originalidad?

Todas estas lecturas y todos los influjos filosóficos que puedan encontrarse en William no impiden la originalidad y la independencia de este autor. Se vería en un gran aprieto quien quisiera encasillar la con-

---

[33] *What James' philosophical orientation owed to Lotze*, en "The philosophical review", 47 (1938) 517.

[34] *Talks to teachers on psychology; and to students on some of life's ideals*, London, 1925, p. 276.

[35] *Letters of William James*, t. II, p. 123.

textura intelectual y doctrinal de William James bajo el rótulo de una escuela filosófica o científica conocida. Al fin y al cabo, en filosofía es creador de un sistema propio, y en psicología es un ecléctico que nunca pierde de vista sus miras personales.

Aun el mismo Sciacca, que me parece un poco hiperbólico al decir de la filosofía americana que es una "mentalità filosofica, che, per noi europei dell'Occidente, è quasi ante o afilosofica" [36], tiene que reconocer que James es el maestro de la actual generación de filósofos de Norteamérica.

Y con más ecuanimidad y más verdad también, afirma L. Noël: "Sin duda durante largo tiempo, al otro lado del Atlántico no se ha hecho más que repetir dócilmente las lecciones recibidas de nosotros. Descartes, Kant, el Idealismo hegeliano elevado por la Universidad de Inglaterra a la categoría de una tradición: tales eran las corrientes donde venían a beber Jonathan Edwards, Emerson o Harris, y que les suministraban fórmulas fáciles y comunes. Mas ahora nos encontramos en presencia de un pensamiento nuevo, pujante, personal. En poco tiempo, las ideas de James han llamado hacia sí la atención; encuentran traductores y discípulos en Europa, lo mismo en Alemania que en Francia e Inglaterra; han desencadenado la polémica en los Congresos y revistas, y la misma contradicción no hace más que aumentar su éxito" [37].

Verdad es que la Filosofía de James no llama la atención por sus altos vuelos metafísicos. Pero creo que esto se puede decir en general de toda la filosofía inglesa que siempre se ha contrapuesto a la filosofía del continente por su método experimental e inductivo más que racionalístico y deductivo; por su carácter epistemológico y no ontológico y, finalmente, por su interés práctico y ético en contraposición con el interés metafísico y especulativo de otras escuelas de Europa.

La filosofía de William, ya en su mismo nombre, sugiere su afinidad con esa tendencia de la filosofía inglesa hacia un sentido práctico. En general, todo el movimiento pragmatista no fue más que una reacción contra el Idealismo. El nombre del movimiento se debe a C. S. Peirce, pero la popularidad se debe a James por su estilo maravilloso y su reputación como psicologista. James hace del criterio de la verdad una cosa puramente práctica; e interpreta el conocimiento como una reacción del

---

[36] *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*. Brescia, 1953, 3.ª edic., página 154.

[37] *William James*, en "Revue Neo-scholastique de philosophie", Lovaina, 1911, p. 280.

entendimiento, *al servicio de la voluntad*, a las necesidades de la vida práctica que cambiarán según las circunstancias.

Su Pragmatismo, combatido por los neo-realistas, habrá perdido mucha de su fuerza; pero queda aún su concepto de la experiencia integral, y su antropocentismo que, en religión, le lleva a una forma de antropomorfismo. Por eso sus escritos filosóficos-religiosos interesan todavía, y no dejan de tener su importancia aun para los que, de ningún modo, podemos comulgar con sus ideas.

CARLOS BENAVIDES, S. I.

Seminario Interdiocesano de Ciudad Trujillo, R. D.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

AVERROES

Tahāfut al-Tahāfut.— Cuestión decimoséptima.— Primera de las físicas.— (Trata de las causas)

Tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores la traducción de este capítulo de al gran obra de Averroes Tāhāfut al-Tāhāfut, conocida en la filosofía de la Edad Media con el título latino de *Destructio Destructionis*. Esta obra del filósofo cordobés fué compuesta para responder a la crítica que Algacel había hecho contra la filosofía peripatética en su *Tahāfut al Falasifa* (Destrucción de los Filósofos). El capítulo que ha tenido la amabilidad de ofrecernos el traductor es de los más significativos, tanto para darse una idea del estilo de ambos escritores (Algacel y Averroes), como, sobre todo, para calibrar la concepción que los dos se habían formado sobre la causalidad. El traductor ya era conocido del público español, por su traducción a nuestra lengua del "Compendio de la Metafísica", de Averroes y por otras obras y traducciones de temas árabes y musulmanes. Es de esperar que pronto pueda obsequiarnos con la traducción completa de esta obra de tanto interés para el conocimiento de la Escolástica medieval.

La Redacción.

1. *Algazel.*

[1] Para nosotros (los mutacalimes) no es necesario (ni esencial) el enlace entre lo que se cree causa y lo que se cree efecto. Nada tiene que ver una con otro [1]. La afirmación de la una no contiene la afirmación del otro, como ni la negación de la primera contiene la negación del segundo [2]. De la existencia de la una no se sigue necesariamente la existencia del otro, ni de la privación de la primera, la privación del segundo. Así, por ejemplo, el calmar la sed no se sigue del beber; ni el hartarse, del comer; ni el quemar, del contacto con el fuego. ni la luz, del nacimiento del sol; ni la muerte, del degüello; ni la curación, de la ingestión de la pócima; ni la purga del vientre, del purgante, y así por el estilo en todos los enlaces (entre una y otro) observados en la medicina, en la astronomía, en las artes y en los oficios. El enlace entre ambas cosas en los ejemplos anteriores obedece a disposición divina que las

[1] Al pie de la letra: "Ni ésta es aquélla, ni aquélla es ésta". Es decir: "Ni la causa es causa, ni el efecto efecto".

[2] Es decir, se niega el axioma: "Sublata causa tollitur effectus".

ha creado simultáneamente; pero no es que tal enlace sea necesario e indefectible. Es más, cabe en lo factible que sea creada hartura sin comer; creación de muerte sin degüello, y permanencia de vida con degüello; y así en todos esos grupos de parejas enlazadas. Los filósofos, por el contrario, niegan tal posibilidad, pretendiendo que todo eso es absurdo.

[2] Como sería prolijo examinar todas esas cosas que se resisten a una enumeración exhaustiva, nos fijaremos en un solo ejemplo, a saber, la combustión del algodón en contacto con el fuego. Nosotros admitimos que entre ambos haya contacto sin que se produzca la combustión, así como que el algodón se reduzca a cenizas por combustión sin que el fuego lo toque: cosa que los filósofos niegan.

[3] Hablamos, pues, de esta cuestión dedicándole tres sesiones.

2. *Sesión primera.*

Pretenden los adversarios que la causa eficiente de la quemazón es únicamente el fuego, el cual obra por naturaleza y no por elección. No puede, pues, prescindir tal causa (el fuego) de lo que es en ella natural, una vez que se haya puesto en contacto con un sujeto capaz de recibirla.

[4] Eso es lo que nosotros (los mutacalimes) negamos. Afirmamos, por el contrario, que la causa eficiente de la combustión, mediante creación de ennegrecimiento del algodón, la disgregación de las partes de éste, de quemazón y de cenizas, es Dios, bien por medio de los ángeles, bien sin intermedio alguno: en cuanto al fuego, es un ser inorgánico sin actividad alguna.

[5] Porque ¿qué prueba hay de que el fuego sea agente? Ninguna, a no ser la de que se observa que se produce combustión cuando el fuego se aplica a determinada materia. Pero la observación sólo demuestra que la combustión se produce con ocasión del fuego, no por el fuego. Ni tampoco demuestra la observación que no haya más causa de la combustión que el fuego.

Es indiscutible que la formación del espíritu, mediante las potencias perceptiva y motriz, en el semen del animal no es originada de las naturalezas encerradas en el calor y frío, en la humedad y sequedad. Tampoco discute nadie que no es el padre el agente del embrión por el hecho de depositar el el semen en el útero; ni es el padre el agente (o causa eficiente) de la vida, vista y oído del embrión y de todas las facultades en éste existentes. Sabido es que todas estas cosas existen *cuando* existe el padre, pero nadie ha afirmado que existen *por él,* sino que existen por el Primero, bien directamente, bien por el intermedio de los ángeles encargados de estos menesteres temporales. De todo esto están convencidos los filósofos que afirman la existencia del Hacedor, y con ésos estamos hablando. Queda, pues, demostrado que el que una cosa acompañe a otra no prueba que una sea causa de la otra.

[6] Aclaremos esto con un ejemplo. Si a uno que fuese ciego (de nacimiento) por tener sus ojos cubiertos por una tela—y no hubiese oído hablar jamás a la gente de la diferencia entre noche y día—le desapareciese dicha tela durante el día, se le abriesen los párpados y contemplase los colores, ese tal creería que la sobrevenida percepción visual de las formas de los colores es operada por la apertura de los ojos. Juzgaría, entonces, que siempre que éstos estuviesen sanos y abiertos, el velo (de la tela) descorrido y la silueta

con que se enfrenta, coloreada, tendría que ver irremisiblemente, y no comprendería por qué no había de ver. Pero he aquí que, al ponerse el sol y obscurecerse el cielo, se da cuenta de que era la luz del sol la causa de la impresión de los colores en su vista. Pues bien; ¿en qué otra cosa pueden fundar los filósofos su seguridad de que, entre los principios de existencia, figuran causas de las cuales emanan esos fenómenos al ponerse ciertas cosas en contacto unas con otras, sino en que tales fenómenos son fijos sin que desaparezcan, ni sean cuerpos móviles que pueden ausentarse? Que si desapareciesen o se ausentasen, ya comprenderíamos la diferencia (entre la realidad y lo observado) y entenderíamos que tras lo observado se oculta una causa (que es la real). Y de este razonamiento no se pueden desentender los filósofos, ya que depende de sus propios principios.

[7] Por eso aquellos de los filósofos que especulan de manera concienzuda convienen en que los accidentes y fenómenos que se producen al ocurrir el contacto entre los cuerpos y, en general, al variar las relaciones entre los mismos emanan del donador de formas, que es un ángel—o varios—. Llega a afirmar el aludido grupo de filósofos que la impresión de la forma de los colores en el ojo proviene de ese donador de formas: no siendo la salida del sol, la pupila sana y el cuerpo coloreado más que preparaciones y disposiciones para que el sujeto pueda recibir dicha forma; generalizando esta doctrina hasta abarcar todo fenómeno. Con lo cual queda declarada falsa toda pretensión de que el fuego sea agente de la combustión, el pan lo sea de la hartura y el medicamento de la salud. Digamos lo mismo de todas las causas.

3. *Averroes.*

Negar las causas eficientes que se observan en las cosas sensibles es posición sofística. Quien así se expresa o es que desconoce con su lengua lo que alberga en su corazón (y conciencia), o es que se deja arrastrar por un espejismo sofístico. (En una palabra) quien tal cosa niegue es porque es incapaz de reconocer que todo acto ha de tener necesariamente un agente. Ahora, el que tales causas se basten a sí mismas para producir operaciones, o el que éstas hayan de ser completadas por una causa exterior, separada o no separada, cosa es desconocida en sí misma y para la cual se necesita una copiosa investigación.

4. Y si (los mutacalimes alegan que) la dificultad que encuentran para admitir las causas eficientes, que el sentido aprecia como operando unas en otras, es debida a que también existen efectos cuyos agentes no son apreciables por el sentido, alegan una falsedad. Porque los efectos, cuyas causas no aprecia el sentido, resultan ignorados y sometidos a investigación precisamente por eso, es decir, porque sus causas no son sensibles. Pero si es verdad que las cosas, cuyas causas no percibe el sentido, son, por naturaleza, ignoradas e investigables, también lo es que lo que no es ignorado se debe necesariamente a que sus causas son percibidas por los sentidos. Esta manera de comportarse Algazel es propia de quien no distingue entre lo desconocido en sí mismo y lo ignorado. Por eso, lo dicho por él en este capítulo es falacia sofística.

5. ¿Y qué es lo que dirán (los mutacalimes) de las causas esenciales sin

cuya comprensión resulta incomprensible el ser? Porque es algo conocido en sí mismo que las cosas están dotadas de esencias y cualidades que exigen acciones propias para cada uno de los seres, ya que por tales acciones se diversifican las esencias de las cosas y los nombres y definiciones de éstas. Porque si cada ser no tuviera su operación propia, no tendría ni denominación ni definición propias. Entonces todas las cosas serían una sola cosa y no serían una sola cosa. Porque de esta única cosa cabría preguntar: ¿Tiene esta cosa acción o pasión propias o no las tiene? Porque si tiene operación propia, habrá operaciones propias procedentes de naturalezas propias. Y si no tiene una sola operación propia, lo uno no será uno. Pero suprimida la naturaleza de lo uno, queda suprimida la naturaleza del ser, y suprimida la naturaleza del ser, se sigue necesariamente la nada.

6. En cuanto a saber si las operaciones procedentes de cada ser representan una actividad necesaria en las cosas en que por naturaleza influyen o una actividad en la mayoría de los casos, o ambas cosas a la vez (si bien alternativamente), es una cuestión que ha de ser examinada. Porque la acción y pasión en cuanto conjunto único que afectan a cada pareja de seres, únicamente ocurren mediante una de las infinitas relaciones (posibles), pues las relaciones se siguen unas a otras. No puede, pues, afirmarse de manera decisiva que al acercarse el fuego a un cuerpo sensible, el fuego obre irremisiblemente, porque nada tiene de inverosímil que haya un ser que diga al cuerpo sensible una relación que impida la otra relación productora del fuego, como es el caso de la piedra de amianto y de otras cosas por el estilo. Pero esto no implica que se arrebate al fuego su cualidad de quemar, mientras que en él permanezca el nombre y definición de fuego.

7. Que los seres *temporales* posean las cuatro causas: eficiente, material, formal y final, es cosa conocida en sí misma. Como lo es también que las cuatro sean necesarias para la existencia de los efectos; principalmente aquellas que forman parte de lo causado. Me refiero a lo que unos llaman *materia* y otros *condición* o *sujeto;* a lo llamado por unos formas y por otros *cualidad esencial*. Los mutacalimes reconocen la existencia de condiciones que son necesarias para que exista lo condicionado; como cuando afirman que la vida es condición para la ciencia. También reconocen que las cosas están dotadas de naturalezas y definiciones que son esenciales para la existencia del ser. Por esto llegaron a generalizar este juicio, extendiéndolo de lo visible a lo invisible. Otro tanto practican con los consiguientes inherentes a la substancia de la cosa, llamando a esto *denotación*. Dicen, por ejemplo, que lo perfecto (y acabado) del ser *denota* que su agente es inteligente, y que cuando con un ser se intenta un fin, eso denota que el agente del ser conoce a éste.

El entender no es otra cosa que percibir los seres en las causas, y en eso se distingue el entendimiento de las demás potencias perceptivas. Así, quien suprime las causas suprime también el entendimiento.

8. El arte de la lógica supone también causas y efectos, condicionando el conocimiento de aquéllas al perfecto conocimiento de éstos. Suprimir, pues, estas causas es anular y suprimir la ciencia, pues de ello se sigue que ninguna cosa sea sabida con verdadera ciencia, y si algo hay conocido, es opinable, no apodíctico ni con definición; porque se eliminan las diversas clases de

predicados esenciales, que son las que forman las pruebas apodícticas. Y es que el que afirma que ningún conocimiento es necesario tendrá que aceptar que eso mismo que está diciendo no es necesario.

9. Que hay cosas de esta dualidad (es decir, necesarias) y otras que, no siendo necesarias, el alma las juzga opinables y a veces las imagina como necesarias, sin serlo, es algo que no desconocen los filósofos.

10. Pase que a esto (del efecto) se le llame *costumbre*. Pues, por lo demás, ignoro qué es lo que se quiere significar con la palabra *costumbre*. ¿Es la costumbre del agente la costumbre de los seres (producidos) o nuestra costumbre de enjuiciar los seres? No es posible que tal costumbre se atribuya a Dios, pues la costumbre es un hábito del agente que requiere en éste una máxima repetición de actos. Por eso se lee en el Alcorán: "No encontrarás en la costumbre de Dios mutación, ni encontrarás en la costumbre de Dios cambio" (35-41,42). Si se refieren a una costumbre en los seres (producidos), habrá que limitar esa costumbre a los seres animados, porque en los seres inanimados eso sería, en realidad, naturaleza. Mas no es posible que en los seres (animados) haya una naturaleza que exija esa cosa (que llaman costumbre) ni necesariamente ni en la mayoría de los casos. Y si tal palabra se refiere a nuestra costumbre al enjuiciar los seres, tal costumbre no es más que una actividad del entendimiento exigida por algo natural en ésta, en virtud de lo cual el entendimiento es tal. No es que los filósofos no reconozcan tal costumbre: es (sencillamente) que se trata de una palabra especiosa (y disfrazada) que, atentamente examinada, no encierra bajo su corteza otro sentido que el de una actividad positiva (no natural) como cuando decimos de fulano que *tiene la costumbre de obrar de tal o cual manera*, significando con ello que es frecuente en él obrar así. En este supuesto todos los (actos productores de los) seres serían positivos (y convencionales) y no se deduciría entonces ninguna *sabiduría* (o enseñanza) que permitiese atribuir al agente el calificativo de *sabio*.

11. Como hemos dicho ya, no cabe duda que los seres operan—y son operados—unos en otros; y hemos añadido que en su actividad no se bastan a sí mismos, sino que necesitan de un agente exterior, cuya operación es condición para que operen y, con mayor razón, para que existan.

12. Respecto a cuál sea la substancia de este agente (primero) y la de todos los demás agentes, hay puntos en los cuales discrepan los doctores y puntos en los cuales convienen. Todos convienen en que el Agente primero está exento de materia; que su operación es condición para la existencia de los seres y de las operaciones de éstos, y que su operación abarca todos los seres mediante un inteligible divino, distinto de tales seres.

Ese agente primero suponen unos que es la Esfera sola, mientras que otros asocian a ésta otro ser libre de materia, al cual llaman *donador de formas*. No es éste el lugar apropiado para el examen de estas opiniones. Sólo diré que es este asunto el más noble que puede investigar la filosofía. Si eres, pues, aficionado a estas verdades, aborda el problema por sus causas naturales.

13. En cuanto a aquello en que discrepan los doctos es en la producción de las formas sustanciales, en especial las animadas, ya que no pueden

atribuir éstas a lo cálido y a lo frío, a lo húmedo y a lo seco, cosas éstas que, según ellos, son las causas de las naturalezas que aquí (abajo) se engendran y se corrompen. Los materialistas son los únicos que atribuyen lo que aquí aparece destituido de causa evidente a lo cálido y a lo frío, a lo húmedo y a lo seco. Cuando estos elementos, dicen, se mezclan en determinada proporción se producen todas esas cosas como consiguientes a dichas mezclas, en una forma parecida a como se producen los colores y los demás accidentes. Pero de refutar a los materialistas ya se encargan los filósofos.

14. Algazel [8].

La segunda sesión

La dedicamos a quien admite que estos fenómenos emanan de los principios de éstos; si bien la preparación para recibir las formas se consigue mediante las causas presentes observadas. Pero las cosas proceden de esos principios de una manera necesaria y natural, no por vía de reflexión y elección, a la manera que sale del sol la luz. La diferencia afecta solamente a los sujetos recipientes, debido a la diversa preparación de los mismos. En efecto, el cuerpo pulimentado recibe los rayos del sol y los refleja hasta iluminar con ellos otro lugar, el barro es incapaz de recepción y la piedra la impide. Hay cosas que se ablandan con el sol y otras que se endurecen; mientras unas blanquean con él, como el paño del batanero, otras se ennegrecen, como el rostro de éste. El principio es el mismo, pero los efectos son diferentes, debido a la diversidad de preparación en el sujeto recipiente. Pues bien, así son también los principios del ser: difunden sin resistencia ni avaricia de su parte lo que de ellos procede; la merma está en los sujetos recipientes [9]. Siendo esto así, siempre que nos figuremos al fuego con su cualidad de quemar, si suponemos dos pedazos de algodón, ambos con idéntica proximidad de contacto con él, ¿cómo cabe imaginar que el uno se queme y el otro no, sobre todo estando ambos destituídos de facultad de elección? Por esta razón negaron (los filósofos) que Abraham hubiese caído al fuego y no se quemase, conservando el fuego su poder de tal. Alegaban que esto no es posible a no ser que se le suprimiese al fuego su calor, lo cual lo habría dejado sin su naturaleza ígnea; o a no ser que se cambiase la esencia de Abraham convirtiéndola en piedra o en otra cosa en la cual no pudiese influir el fuego: cosas ambas imposibles.

15. *Averroes.*

Aquellos filósofos que crean que estos seres sensibles no operan unos en otros, sino que el que opera los seres es únicamente un agente exterior a ellos, no podrán decir que eso que se ve, de operarse unos a otros, es completamente falso. Lo que dirán es que lo que operan unos en otros es una preparación para que los seres reciban de un principio exterior las formas. Pero yo no sé de filósofo alguno que haya dicho eso de una manera absoluta; sólo de las formas substanciales lo han afirmado, pero de los accidentes nunca han afirmado tal cosa. En efecto, todos los filósofos convienen en que el calor produce un calor semejante a él; y digamos lo mismo de todas las cuatro cualidades (humedad, etc.); de tal manera, sin embargo, que mediante ese calor (que se comunica) se conserve el calor del fuego elemental y el calor que procede de los cuerpos celestes.

16. En cuanto a lo que Algazel atribuyó a los filósofos, a saber, que los principios separados obran por impulso natural y no por elección, eso no lo ha dicho ningún filósofo de cuenta. Al contrario, para los filósofos todo lo que está dotado de ciencia obra por elección; si bien, por la excelencia que reina en el más allá, de los dos contrarios siempre se elige el mejor. Además, la elección en los principios separados no es para perfeccionar sus esencias, ya que en éstas no hay imperfección alguna; sino para perfeccionar aquellos seres que en su naturaleza padecen un defecto.

17. En cuanto a la impugnación, atribuída (a los filósofos), del milagro de Abraham es algo que sólo han afirmado los incrédulos del Islam; porque los sabios entre los filósofos no creen lícito hablar ni disputar sobre los principios de las leyes (reveladas), hasta el punto de que quien tal osa es juzgado por ellos como merecedor de un fuerte castigo. Porque si toda arte consta de principios que el profesional de ella debe admitir (y respetar) sin hacerla objeto de negación e impugnación, el arte práctico de la ley merece con mayor razón que con ella se guarden tales miramientos. Porque el proceder con arreglo a las virtudes legales lo creen los filósofos necesario no sólo para el hombre en cuanto hombre, sino además para el hombre en cuanto sabio. Por eso todo hombre debe admitir los principios de la ley y abanderarse sin excusa en las filas de su fundador. Negarla y discutirla es fatal para la vida del hombre; de ahí el que deba condenarse a muerte a los impíos.

18. Lo que debe decirse de la Ley es que sus principios trascienden el entendimiento humano, por lo cual deben ser admitidos aun ignorando sus causas. Por eso no encontramos que ninguno de los antiguos (filósofos) haya tratado de los milagros, a pesar de haberse éstos realizado y extendido por el mundo. Y no trataron de ellos porque los milagros son principios confirmatorios de las leyes, y las leyes son principios de las virtudes. Ni siquiera trataron de los principios de la Ley que se refieren a ultratumba. El hombre criado en el ambiente de las virtudes de la Ley es un virtuoso integral, y si el tiempo y la fortuna se empeñan en que sea del número de los sabios de sólida ciencia y se le ofrece interpretar públicamente y que exclame con el Alcorán (3-5): "Los sabios de ciencia sólida dicen: hemos creído". Así han de ser definitivas las leyes y los sabios.

19. Algazel.

Dos vías tenemos para la respuesta. Primera: No admitimos que los principios (separados) no obran por elección, ni que Dios no obre voluntariamente, pretensiones suyas ya refutadas en la cuestión de la *temporancidad del mundo*. Y una vez que consta que el (primer) agente crea voluntariamente la quemazón al ponerse en contacto el algodón con el fuego, el entendimiento ve como posible que no la cree (si no quiere), a pesar de ese contacto [3].

20. *Averroes.*

Eso que, según Algazel consta insinuándoselo así al adversario, es lo que el adversario rechaza diciendo "no hay prueba de ello". Me refiero a eso de que el Agente opera (y crea) la quemazón, pero sin valerse del medio que suele crear para que proceda del fuego. Una tal pretensión suprime el cono-

[3] Con esto queda explicado el milagro de Abraham.

cimiento sensible de la existencia de causas y efectos. Ninguno de los filósofos duda respecto a la quemazón proveniente del fuego al algodón, por ejemplo, que el agente de la misma es el fuego, aunque no de una manera absoluta (y sin limitaciones), sino (que esta actividad crematiya) le viene al fuego de un principio exterior que es condición para la existencia del fuego y, con mayor razón, de su actividad crematiya. Lo único en que difieren los filósofos es sobre la naturaleza de ese principio, es decir, si es (integrante) separado o mixto de temporal y separado. (Pero lo indudable es que hay que contar con ese principio) aparte (y además) del fuego.

21. *Algazel*, replicando por los filósofos.

[11] Quizás se objeta: esto lleva a incurrir en absurdo de la peor especie. Porque si negáis a los efectos derivación necesaria de sus causas atribuyéndolas a la (mera) voluntad de su Creador, como tampoco la voluntad tiene su cauce propio y determinado, sino que es posible que varíe y se diversifique, cualquiera de nosotros puede suponer que tiene ante sí bestias carnívoras, fuegos llameantes, elevados montes, gentes armadas: cosas todas que no puede ver, porque Dios no ha creado en él la visión (de las mismas).

[12] Del mismo modo quien haya dejado en su casa un libro, cabe que admita que, a su vuelta al domicilio, le encuentre convertido en un joven lampiño, inteligente y emprendedor o bien que se haya convertido en un animal. También cabe admitir que si lo que dejó en casa fué un joven, éste se haya trocado en perro. O bien dejó cenizas y encontró almizcle, piedras y encontró oro, oro y encontró piedras. Así, cuando a nuestro hombre le preguntan por semejantes cosas, lo que debe responder es: no sé lo que al presente hay en casa: todo lo que sé es que he dejado en casa un libro, que quizás sea ahora un caballo que me haya manchado la biblioteca con orines y estiércol; y que dejé un pan, que quizás se haya trocado en un manzano. Dios es todopoderoso, y no es de esencia del caballo que se engendre de semen, ni tampoco de esencia del árbol que sea producto de una semilla; es más, ni siquiera es de esencia de él que se produzca de cosa alguna, porque quizás haya creado Dios cosas cuya especie no había existido antes. Aún hay más: si nuestro hombre contemplara a un personaje que veía entonces por primera vez y se le preguntase si tal personaje era un nacido (de mujer), tendría que vacilar y decir: "quizá sea una fruta del mercado que acaba de convertirse en hombre, y es este personaje. Dios puede todo lo que es posible: de ahí la vacilación". Es este un capítulo de amplios horizontes para la ejemplificación. Pero baste con lo dicho.

22. *Averroes.*

Una vez expuestas estas razones, tomadas por Algazel de los filósofos, se dedicó a responder.

[13] *Algazel.*

En respuesta (a lo anterior) diremos: si es verdad que de lo que es posible que sea no es posible que se crea en el hombre el conono-cimiento de que no sea [4], se habrán de seguir necesariamente todos esos absurdos [5]. A nosotros

---

[4] Más breve: Nadie puede saber que no será lo que es posible que sea.
[5] Es decir: "Si no se tiene en cuenta esta verdad".

(los mutacalimes) no nos cabe duda acerca (de la improbabilidad)[6] de esos ejemplos que habéis traído a colación, pues Dios ha creado en nosotros la certeza de que no ha operado esas cosas posibles. Tampoco afirmamos que esas cosas sean necesarias, sino que son posibles y pueden ocurrir o no. Pero la persistencia de la costumbre, una vez tras otra, consolida en nuestro entendimiento, de una manera ineludible (la creencia de), que tales cosas posibles vayan por el cauce de la costumbre tradicional.

[14] Pero es posible que alguno de los profetas sepa, por vías manifestadas por ellos, que fulano no regresará de su viaje mañana (como pensaba). La llegada es posible, pero el Profeta sabe que ese posible no se realizará. Es como si fijáramos la atención en un hombre del vulgo; sabemos que éste ignora todo lo referente al mundo invisible y que no percibe los conceptos racionales sin un previo aprendizaje. A pesar de todo, no se puede negar que su alma e ingenio pueden llegar a fortalecerse hasta percibir lo que perciben los profetas, los cuales, reconociendo la posibilidad de algo, están ciertos de que eso que es posible no se realizará. Porque si Dios rompe la costumbre (o *ley natural ordinaria)* con un milagro situando (ruptura y milagro) en tiempos (que fueron) propicios para ello (ahora) han desaparecido de los corazones el conocimiento de esos hechos (insólitos), pues Dios ya no lo crea. No hay, pues, inconveniente (ni contradicción) en que la cosa sea posible para el poder divino y que entre en su previsión divina el que, no obstante toda posibilidad, Dios no ha de producir lo posible en determinados momentos. Entonces creará también en nosotros la ciencia de que no lo producirá en esos momentos. No hay, pues, en las razones de los filósofos (que refutamos) más que una mera acusación de incursión en inconvenientes.

23. *Averroes.*

Si los mutacalimes admiten que los opuestos son, en el orden de los seres, de igual posibilidad de existencia y también lo son por razón del agente, y que la preferencia por uno de los dos opuestos sólo es debido a la voluntad del agente sin que ésta se ciña a una norma con arreglo a la cual proceda, ni siempre ni en la mayoría de los casos, entonces todos los inconvenientes en que por ello incurran los mutacalimes les afectan (efectivamente). Porque la ciencia cierta (y apodíctica) es el conocimiento de la cosa tal como es en la realidad. Por tanto, si para que exista uno (de los dos opuestos) no hay en estos más que la posibilidad por razón del recipiente (es decir, por razón de los seres) y la posibilidad por razón del agente (con exclusión de una voluntad bien normada) no habrá una ciencia fija de cosa alguna en absoluto, ni siquiera por un instante, ya que suponemos al agente tan dueño absoluto de los seres como lo sería un rey tirano para quien el supremo ideal fuera no considerar cosa alguna difícil (ni nada que se le resistiese) en su reino, un rey a quien nadie le conociese ley ni costumbre a que atenerse[7]. Los actos de este rey tendrían que ser, por naturaleza, desconocidos; y si algún acto se le conociese, lo desconocido sería entonces la constancia y perseverancia en él[8].

[6] Sin el paréntesis la frase es ambigua.

[7] Es decir: "Sus fueros sus bríos, sus *premáticas* su voluntad".

[8] En efecto, lo peor para los súbditos de un tirano es saber qué actos le agradan o desagradan.

24. No es buena manera de desentenderse de absurdos el que Algazel recurra para ello a afirmar que *Dios no ha creado* [9] *en nosotros el conocimiento de estos posibles (insólitos), ya que sólo ocurren en tiempos especiales:* en tiempo de milagros, por ejemplo. La ciencia creada en nosotros es siempre consiguiente a la naturaleza del ser (conocido), pues lo verdadero es la convicción d que la cosa está [en el entendimiento] [10] tal como es en realidad (si bien, sin materia). Por tanto, si es que tenemos un conocimiento de estos posibles es porque en los seres posibles hay un modo de ser (o estado) al cual se aplica nuestra ciencia, bien por razón de los seres mismos, bien por razón del agente, bien por razón de ambas cosas. Este modo de ser es el que se expresa por la palabra *costumbre* (leyes de la naturaleza). Pero como es imposible que ese estado o costumbre se dé en el Agente primero, sólo queda que exista en los seres y entonces recibe el nombre de naturaleza que, como ya hemos dicho, le dan los filósofos. También en la ciencia que Dios tiene de los seres, éstos, que son causados por tal ciencia, son ajustados a ésta; por eso el ser debe ser tal cual está en la ciencia divina.

25. Así, pues, el conocimiento de la llegada de Zayde, por ejemplo, si le proviene a un profeta de una notificación divina, la causa de que tal llegada acaezca con arreglo a ese conocimiento se debe sólo al hecho de que la naturaleza del ser sigue a la ciencia eterna. Porque la ciencia como tal no se aplica sino a una naturelaza realizada; ahora bien, la ciencia del creador es la causa de la realización de esa naturaleza del ser a la cual se aplica la ciencia. Por tanto, si ignoramos las cosas posibles es porque ignoramos esa naturaleza que determina en ellas la existencia o la privación. Porque si los opuestos fueran de igual posibilidad para existir, tanto por parte de los seres mismos como por parte de sus agentes, se seguiría o bien que ni existieran ni dejaran de existir, o bien que existieran y no existieran a la vez. En vista de esto, se impone como necesario preferir para la existencia a uno de los dos opuestos: pues bien, la ciencia de que existe tal naturaleza (del ser) es la que determina la realización de uno de los dos opuestos. La ciencia aplicada a esa naturaleza o es anterior a ésta—y entonces tenemos la ciencia por la cual la naturaleza del ser es causada, es decir, la ciencia eterna—, o es siguiente (y posterior) a la naturaleza del ser, y entonces tenemos la ciencia no eterna (y temporal).

El enterarse de lo invisible no es otra cosa que conocer la mentada naturaleza; y la realización en nosotros del conocimiento de aquello de lo cual no tenemos un indicio previo es lo que se llama, en los hombres, *sueños* y, en los profetas, *revelación*. La voluntad eterna, junto con la ciencia eterna, es la que produce esa naturaleza del ser; tal es el sentido de aquello del Alcorán (27-65): "Nadie de cuantos están en los cielos y en la tierra conocen lo invisible, no siendo Dios".

26. Esta naturaleza (del ser) es unas veces necesaria (y perenne en sus manifestaciones) y otras se manifiesta en la mayoría de los casos. Sueños y revelación no son, como hemos dicho, más que notificaciones (divinas) de dicha naturaleza respecto a los seres posibles. Por su parte, el conjunto de artes llamadas *Previsión de lo futuro* comprende solamente manifestaciones

[9] En el árabe: "Si Dios hubiera creado" por error de lectura: *law* por *lam*.
[10] Falta en el árabe; pero se impone la restitución.

esporádicas de esa naturaleza y estructura, o como quieras llamarla. Y por esa (naturaleza) entiendo la ya realizada y en disposición de que a ella se aplique la ciencia.

27. *Algazel.*

[15] *Vía segunda*, en la cual quedaremos libres de la acusación de incurrir en inconvenientes. Concedemos que el fuego ha sido creado con una estructura tal que si a él se acercan dos trozos de algodón, sin diferencia alguna entre ambos, sino del todo semejantes, quedan completamente quemados. Pero, con todo, admitimos que sea arrojado al fuego un profeta [11] sin que éste se queme, debido, bien a que se cambie la cualidad del fuego, o bien a que se cambie la cualidad del (hombre) que es profeta. Lo cual será producido por Dios (directamente) o por los ángeles, creando en el fuego una cualidad que limite el volumen del mismo, sin pasar más allá de él, su actividad calefactiva, que seguirá permaneciendo en él con la forma y naturaleza ígnea. Pero (repetimos) sin que la virtud calefactiva y la influencia natural del fuego traspase (su propio volumen). También podrá suceder que Dios produzca en el cuerpo de la persona (del profeta)—sin sacarle nunca de su condición de formado de carne y hueso—una cualidad que reprima la influencia del fuego.

[16] Vemos que hay quien, después de haberse dado en el cuerpo una capa de amianto, se sienta en un horno encendido sin que el fuego ejerza en él influencia alguna; sin embargo, quien esto no ha presenciado lo niega. Pues bien, el que el adversario niegue que haya un poder capaz de imponer al fuego o al cuerpo (humano) una cualidad que impida la quemazón, es lo mismo que si negara alguien al amianto su especial virtud por el hecho de no haberle observado en acción; en el número de las posibilidades divinas hay cosas peregrinas y maravillosas que no podemos observar en su totalidad: no podemos, pues, negarlas y decidir que son imposibles.

[17] Otro tanto podemos decir de la resurrección de un muerto y de la conversión de una vara en una serpiente [12], las cuales son posibles por el procedimiento indicado. En efecto, la materia es susceptible de recibir toda cosa; la tierra, por ejemplo, y los demás elementos, se convierte en planta, la planta en el alimento para el animal, y éste, en sangre; la sangre, en semen, el cual, al ser vertido en el útero, da lugar a la generación del animal. Todo esto ocurre ordinariamente en un tiempo prolongado, pero ¿por qué cree el adversario imposible que Dios manipule la materia, que recorte estas etapas, en un tiempo más corto que el habitual? Y si es posible que esto se efectúe en un tiempo más corto, como no hay freno para lo poco, estas potencias se apresurarán a actuar, produciéndose así el milagro del profeta.

[18] Y si se preguntare: ¿Todo esto procede del profeta mismo o de otro principio, cuando el profeta se decide a actuar?

[19] Responderemos (preguntando a nuestra vez): las lluvias, los truenos y los terremotos operados por la potencia profética ¿proceden del profeta o de otro principio? Porque lo que vosotros respondéis a esto, eso mismo será

[11] Este es el caso de Abraham.

[12] El primer milagro es la resurrección de Lázaro; el segundo el operado por Moisés.

lo que os respondamos a vosotros. Lo mejor para nosotros y vosotros es atribuirlo todo a Dios, bien a Él directamente o bien por ministerio de los ángeles. Pero el momento de producción de esos fenómenos, el escogerlo, debe ser precaución del profeta, así como el procurar una buena ordenación en la aparición del fenómeno con objeto de hacer durable el orden de la Ley. Así es como (el hecho maravilloso) será determinado a modalidad de existencia (sacándolo de la modalidad de privación), ya que la cosa es posible y el Principio que la origina es complaciente y bondadoso. A pesar de todo, el hecho no emanaría de ese (Principio) sino cuando resulta imperiosa la necesidad de que el fenómeno exista, y en cuanto en éste se aprecie distintamente un bien: el cual no aparecerá distinto en el fenómeno (maravilloso proyectado) sino cuando, al afirmar su condición de profeta, necesite éste del fenómeno para difundir ese bien.

[20] Todo esto está conforme con el contexto de lo afirmado por los filósofos. Cosa que se ven obligados a aceptar, ya que han abierto al profeta la puerta de la especialización, al atribuirle una propiedad peculiar de contrariar a lo habitual entre los hombres. Ahora bien, no existe en el entendimiento humano un límite para los diversos grados de posibilidad de magnitud en la mentada especialización, y por ello no se debe desmentir lo que en este punto ha sido transmitido por la tradición y tiene a favor suyo la aprobación de la Ley.

[21] En suma, no puede recibir la forma de animal más que el semen, ya que sólo sobre él descienden las potencias animales emanadas de los ángeles, principios de los seres, según los filósofos. Del semen humano no se engendra más que el hombre, del mismo modo que del semen del caballo no se engendra más que el caballo; porque el hecho de originarse éste de otro caballo motiva la conveniencia de preferir la forma de caballo a otra cualquiera; no recibe, pues, más forma que la así preferida. Esta es la razón de que no brote de la cebada trigo, ni de la semilla de peras, manzanas.

Hemos visto diversos géneros de animales que se engendran de la tierra y no por acoplamiento: tales son los gusanos. Hay otros que se engendran bien sin acoplamiento, bien con él, como la serpiente, el ratón y el alacrán. Hay pues, animales engendrados de la tierra. La preparación de éstos para recibir las formas varía debido a cosas que se nos ocultan y que no está dentro de las fuerzas humanas conocer, ya que, según los filósofos, las formas no emanan de los ángeles ni caprichosa ni automáticamente"[13]. Es más, las formas, al emanar, no descienden sobre cualquier sujeto, sino sólo sobre aquel que se señala como susceptible de recibirlas por tener en sí mismo la conveniente preparación. Las disposiciones son varias, y los principios a que obedecen son diversas mezclas (originadas) de los astros y la variedad de relaciones producidas por los movimientos de los cuerpos celestes.

[22] Por este medio se ha llegado a descubrir cosas peregrinas y maravillosas manifestadas en los principios de las disposiciones. Hasta el punto de que los profesionales del arte de los talismanes, con su conocimiento de las propiedades de las sustancias minerales y con su ciencia de los astros, han

[13] *Vid.* al principio [21] en qué condiciones emanan de los ángeles las potencias animales.

llegado a operar una mezcla de potencias celestes y de propiedades minerales, tomando diversas clases de estos elementos terrestres y buscando para ellos un horóscopo (en los astros). Con tal combinación lograron producir en el mundo cosas maravillosas, tales como desterrar serpientes y alacranes de una región, y chinches, de otra. Y otras muchas cosas bien conocidas en la ciencia de los talismanes.

[23] Si se resisten, pues, a toda norma los principios de las disposiciones, si no hemos podido enterarnos de su esencia ni hemos encontrado manera de reducirlas a número, ¿cómo sabemos que es imposible que se realice en algunos cuerpos una disposición que permita que las diversas etapas de evolución en los mismos se efectúen en el menor tiempo posible, quedando así preparados para recibir la forma de algo que previamente se les había destinado, surgiendo de todo eso un milagro? Negar esto implica estrechez de entendederas [14], falta de familiaridad con los seres de lo alto y olvido de los secretos de Dios en la configuración y estructuración (de las naturalezas). Y es que el que vaya repasando una por una las maravillas científicas no considerará, en ningún modo, inverosímil para el poder divino lo que se cuenta de los milagros de los profetas.

[24] Quizá se objete: Nosotros (los filósofos) estamos de vuestra parte en que todo posible es *podido* por Dios; y vosotros (los mutacalimes) estáis de parte nuestra en aquello de que lo imposible no es *podido* (por Él); en que hay cosas cuya imposibilidad es conocida, y cosas cuya posibilidad se conoce, y cosas ante las cuales el entendimiento queda suspenso, sin decidirse por su imposibilidad o posibilidad. Pues bien, decid ahora cómo definís vosotros el imposible; porque si lo reducís a reunir en una misma cosa afirmación y negación (mientras no incurráis en tal contradicción, podéis decirlo todo); decid, pues, que cuando dos cosas son diferentes, una no requiere la existencia de la otra.

[25] Decid también que Dios puede crear una voluntad, sin que el volente conozca la cosa querida y crear ciencia sin vida; que puede mover la mano de un muerto sentándole (a una mesa) para que escriba varios volúmenes y se dedique al estudio de las artes, con los ojos abiertos, fijando la vista en su trabajo, pero sin que vea ni tenga vida ni poder para ello, porque todas estas ordenadas acciones las crea Dios moviendo la mano (del muerto), y tal movimiento proviene de Dios. Con la admisión de esto queda borrada toda diferencia entre el movimiento voluntario y el temblor (convulsión de la mano) sin que quepa que la acción, por perfecta que sea, denote ciencia ni poder en el agente.

[26] En ese supuesto, puede (Dios) también trastocar los diferentes géneros mudando la sustancia en accidente; la ciencia en poder; la negrura en blancura; el sonido en olor; lo inorgánico en animal, y la piedra en oro. De todo lo cual se siguen innumerables absurdos.

[27] A todo eso replicaremos: lo imposible no puede ser objeto del poder divino. Lo imposible es afirmar una cosa y negarla a la vez o afirmar lo particular negando lo general o afirmar el dos negando el uno. Lo que no

---

[14] Al pie de la letra: "Estrechez de buche".

se reduzca a estas (tres) cosas no es imposible, y lo que no es imposible puede ser objeto del poder divino.

[28] Pero reunir (en un mismo sujeto) la blancura con la negrura es imposible. Porque afirmar la forma de negrura en un sujeto da a entender negación de forma de blancura y existencia de negrura. Luego si por negación de blancura se sobreentiende afirmación de negrura, afirmar la blancura negándola (implícitamente) constituye un imposible. Si es imposible que un individuo esté (a la vez) en dos lugares es debido a que entendemos del hecho de estar en su casa que no está en otra parte; no puede, pues, suponérsele fuera de casa al mismo tiempo que está en casa, que es lo que da a entender negación de estar en otra parte. Del mismo modo, por voluntad se sobrentiende búsqueda de algo conocido, porque suponer búsqueda sin conocimiento es no suponer voluntad, en lo cual habría negación de lo mismo que estamos entendiendo (como existente). En lo inorgánico es imposible que Dios cree la ciencia, porque por inorgánico entendemos lo que no puede percibir, y si en ello es creada la percepción, llamarlo inorgánico en el sentido que damos a esta palabra resulta imposible. Y si no percibe, llamar ciencia a aquello en virtud de lo cual el sujeto que lo tiene (en nuestro caso, lo inorgánico) no percibe cosa alguna, resulta asimismo imposible. Y tal es el sentido de la imposibilidad.

[29] Del trastrueque de géneros han afirmado algunos mutacalimes ser objeto del poder de Dios. Por nuestra parte decimos que la conversión de una cosa en otra no es cosa comprensible. Porque supuesta la conversión de la negrura en poder, por ejemplo, o la negrura permanece o no. Si desaparece, no hay tal conversión, sino privación de una cosa y existencia de otra. Y si la negrura sigue coexistiendo con el poder, tampoco hay conversión, sino agregación de una cosa a otra. Y en el caso de que permaneciera la negrura y desapareciera el poder ni aun entonces habrá conversión, porque (la negrura) quedaría tal como estaba. Cuando decimos que la sangre se convierte en semen, lo que con ello queremos significar es que una misma materia se despoja de una forma y se reviste de otra, reduciéndose todo a que desaparezca una forma y se produzca otra, pero permaneciendo la materia y sucediéndose en ella ambas formas. De idéntico modo, cuando decimos que el agua se convierte en aire mediante la calefacción, queremos decir que la materia receptiva de la forma acuosa se despoja de ésta y recibe otra forma. La materia es, pues, común (e idéntica para las varias formas), lo que cambia es la cualidad. Lo mismo decimos de la vara convertida en serpiente y de la tierra convertida en animales. Entre la substancia y el accidente no hay materia común, ni tampoco entre la negrura y el poder, como no la hay entre los diversos géneros. Desde este punto de vista resultan tales conversiones cosa imposible.

[30] En cuanto a que Dios mueva la mano del muerto haciéndole aparecer como vivo, que se sienta a escribir y que con el movimiento de su mano produce una escritura, correcta, nada tiene de imposible, siempre que reduzcamos los fenómenos a la voluntad de un ser capaz de elegir; lo que pasa es que todo eso se niega por lo general, que es la costumbre en contrario.

[31] Y eso que decís: "entonces es vana la demostración de la ciencia en el agente deducida de la perfección de la obra", no es como aseguráis,

porque el agente en el presente caso es Dios, que es el (supremo) perfeccionador y agente de toda perfección.

[32] Respecto a vuestra afirmación: "Según eso queda borrada toda diferencia entre el temblor (de la mano) y el movimiento, que es producto de una elección", responderemos que eso (de la diferencia) lo podemos experimentar en nosotros mismos, pues observamos en nosotros una diferencia entre ambos estados (movimiento por elección y movimiento convulsivo o temblor), expresando tal diferencia por la palabra *poder*. Llegamos a conocer que lo que sucede con los dos miembros (de la división), ambos posibles, uno de los dos en un estado y el otro en un segundo estado, es la creación (por Dios) del movimiento con poder (en nosotros) para realizarlo en un caso (movimiento libre) y sin poder para realizarlo en el otro (movimiento convulsivo). Pero si nos fijamos en otras personas y vemos que realizan múltiples movimientos bien organizados, se engendra en nosotros el conocimiento de que hay un poder para realizarlos. Esta clase de conocimiento es Dios quien lo crea con arreglo a vías ordinarias de la costumbre (leyes ordinarias de la naturaleza); por ellas llegamos a conocer la existencia de uno de los dos miembros [15] de la posibilidad, pero por ello no se demuestra la imposibilidad del segundo miembro, según hemos dicho antes.

28. *Averroes.*

Pareciéndole a Algazel que el afirmar que las cosas carecen de cualidades propias y de formas (propias), de las cuales por necesidad proceden acciones propias de cada ser es una aseveración sumamente inconveniente, contraria a lo comprendido por el entendimiento, se decidió a conceder (lo afirmado por los filósofos), trasladando su actitud de negar a otros dos puntos, uno de los cuales consiste en decir que, si bien es posible que existan esas cualidades (propias) en el ser, no influyen, sin embargo (siempre), en aquello en que influyen ordinariamente. El fuego, por ejemplo, es posible que esté dotado de calor y, sin embargo, no queme lo que se le arrima, si bien de suyo suele quemar cuando se pone en contacto con lo combustible. El segundo punto negado es que las formas propias de cada ser tengan materias propias.

29. El primer punto no es inverosímil que lo concedan los filósofos. En efecto, de los agentes no proceden (siempre ni) necesariamente acciones, debido a cosas (y causas) exteriores que impiden en un momento dado que el fuego, por ejemplo, le ponga en contacto con el algodón, el cual no es quemado por el fuego cuando hay algo que al acercarse al algodón lo hace inaccesible a la combustión. Tal es lo que se dice del amianto respecto del animal.

30. Que las materias sean condición para los seres materiales es algo que no pueden negar los mutacalimes. Y esto porque, como dice Abu Hamid (Algazel), no hay diferencia entre negar (toda) la cosa, afirmándola a la vez, y negar parte de ella y afirmarla a un mismo tiempo. Y es que las cosas constan de dos cualidades: una, general, y otra, propia, que constituyen lo denotado por los filósofos con el nombre de definición, la cual se compone, según los filósofos, de género y diferencia. No hay, pues, diferencia entre una y otra cualidad ante el hecho de que, suprimida una parte, quede suprimido

[15] Los dos miembros resultantes de dividir los posibles en ordinarios y milagrosos.

el ser. Constando el hombre, por ejemplo, de dos cualidades, una general, que es la animalidad, y otra propia, a saber, la racionalidad, resulta que si eliminamos de él lo racional, ya no queda un hombre, tampoco queda si eliminamos lo animal, porque la animalidad es condición para la racionalidad, ya que, eliminada la condición, queda eliminado lo condicionado. En este punto no hay discrepancia entre mutacalimes y filósofos, a no ser en cosas particulares (y de detalles).

31. Creen los filósofos que las cualidades generales pueden ser afectadas de una condición, lo mismo que las cualidades propias, pero esta creencia no la comparten los mutacalimes. Así, por ejemplo, los filósofos piensan que el calor y la humedad son condición para la vida en el viviente generable corruptible por ser ambas más generales que la vida, que es lo que le pasa a la vida con la racionalidad (más general aquélla que ésta). No piensan así los mutacalimes; por eso se les oye decir: "para nosotros, la complexión y la frescura de la juventud no son condición para la vida". Según los filósofos, la configuración [16] es una de las condiciones de la vida, propias del ser con figura. Porque si aquélla no fuera condición de ésta, sería posible una de estas dos cosas: o que exista la propiedad en el animal, pero sin actividad alguna, o que no exista (tal propiedad). Así, la mano, por ejemplo, es, para los filósofos, un instrumento de la inteligencia mediante el cual proceden del hombre acciones intelectuales, tales como la escritura y otras artes. Si es, pues, posible que exista entendimiento en lo inorgánico (la pluma), es posible que haya entendimiento sin haber acción procedente de él [17]; de un modo parecido a como si hubiera calor sin calentar lo que suele éste calentar.

Todo ser tiene, según los filósofos, cantidad determinada, si bien es un accidente en cada ser. También tiene cualidades determinadas, aunque son, asimismo, accidentes; como es también determinada y con tiempo de permanencia determinado la *quoddidad* [18] (o existencia), en la generación de los seres. También es accidente la *quoddidad*, si bien determinado (sic).

32. No hay discusión entre ellos (filósofos y mutacalimes) acerca de que, en los seres que tienen una materia común, ésta recibe unas veces una forma y otras veces su opuesta, como sucede, según los filósofos, con los cuatro cuerpos simples: fuego, aire, agua y tierra.

33. La discusión en este punto versa sobre los seres que no tienen materia común, sino materias diversas. ¿Es posible que unas materias reciban las formas de otras? Es decir: lo que se observa como no recibiendo ordinariamente una forma, sino por intermedio de otras muchas, es posible que reciba esa forma final, suprimiendo las intermedias. Los elementos, por ejemplo, entran en composición y se producen vegetales que, ingeridos por el animal, dan origen a sangre y semen, del cual procede el animal; a propósito de lo cual dice el Alcorán (23-12 y 13): "Hemos creado al hombre de raza

[16] Se trata, como se ve, de la figura en el cuerpo orgánico, en cuya superficie aparecen los órganos de los sentidos y las extremidades en contraste con la figura y superficie uniformes y homogéneas, características de lo inorgánico.

[17] Por falta de órganos apropiados para la manifestación de la acción.

[18] *Quoddidad* — de *quod* conjunción = que es = an sit =, según Averroes, a *anniya* e identificada por él *wuchūd* = existencia en p.302 de su *Tahāfut* (Poulges) 1. 1.ª.

de barro, luego hemos convertido éste en semen poniéndole en abrigo importante". Hasta donde dice (23-14): "Por ello, bendito sea Dios, el mejor de los creadores". Los mutacalimes dicen que la forma del hombre puede residir en tierra (directamente) sin esas cosas intermedias que se observan, pero los filósofos lo rechazan. Si esto fuera posible, dicen (los mutacalimes), la sabiduría consistiría en crear el hombre sin intermedios, y en ese sentido será su Creador *el mejor de los creadores* y el más poderoso. Cada uno de los dos grupos pretende que lo que afirma es conocido en sí mismo, pero ninguno de ambos está en posesión de una prueba de su teoría. En cuanto a ti, consulta a tu corazón, y lo que él te dice eso es lo que debes creer y lo que te ha sido impuesto como obligación. Que Dios nos haga a mí y a ti del número de los que siguen la verdad y la certeza.

34. Alguien en el Islam ha defendido que Dios tiene el atributo de poder reunir los dos opuestos [19]. Su confusión está en (creer) que el juicio del entendimiento humano, haciendo esta reunión imposible, se debe a estar el entendimiento naturalmente formado bajo esa base, porque si el entendimiento estuviera naturalmente formado de modo que su juicio se fundase en el juicio de la posibilidad de tal reunión, no la negaría, sino que la consideraría admisible. Quienes tal admitiesen se verían obligados a aceptar que el entendimiento no tiene una naturaleza realizada (y perenne), como ni tampoco (la tienen) los seres. En ese caso la verdad del entendimiento no sería consiguiente a la existencia de los seres. Los mutacalimes, por su parte, se ruborizan de admitir tal cosa, pero si la admitiesen podrían defenderse mejor de los ataques que en esta cuestión les dirigen sus adversarios, porque si éstos les preguntasen qué diferencia hay entre lo que afirman y lo que niegan en esta cuestión, les sería muy difícil (responder); es más, no encontrarían más que respuestas especiosas (y anodinas). Por eso gente sobresaliente en la ciencia de Kalam (o escolástica musulmana) ha recurrido a negar la relación necesaria entre la condición y lo condicionado, entre la cosa y su definición, entre la cosa y su causa, entre la cosa y su demostración. Todo lo cual es meterse de lleno en los métodos sofísticos, ya que todo esto carece de sentido. El fautor de todo es, entre los mutacalimes, Abu-l-Ma-cāli.

35. La doctrina universal que resuelve todas estas dificultades es: los seres se dividen en opuestos (por ejemplo, blanco y negro) y correlativos (por ejemplo, padre e hijo). Si fuera posible separar los correlativos, también lo sería reunir los opuestos; pero como no es posible reunir los opuestos, tampoco lo es separar los correlativos. Esta es la sabiduría de Dios que resplandece en los seres y la costumbre por Él seguida en su obra. "Y no encontrarás en la costumbre de Dios cambio" (Alcorán, 33-62). Por la percepción de esa sabiduría es entendimiento el entendimiento humano, y por existir esa sabiduría en el entendimiento eterno, es ella la que causa su existencia en los seres. Por eso el entendimiento no es tan fluctuante como para ser creado de diferentes tipos, como imaginó Ibn Hazm.

Traducido por don Carlos Quirós.

---

[19] Por ej., blanco y negro en el mismo lugar y en el mismo tiempo.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *.)

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M. = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (París).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza).
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofía (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Washington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M)
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstFol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (París).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (París).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeose	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
UnivPontBol	* Theoria (M).
UnivAntioq	* La Torre (Puerto Rico).
	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
	* Universidad Pontificia Boliviana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

a) **Recensiones.**

Enciclopedia Filosofica, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma, Casa Editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1957-58, 4 vols., 28,5 × 20, I A-Eq, XXVII p., 1958 col. II Er-Le, XIX p. 1916 col., III Li-Rey, XIX p. 1942 col., IV Rel-Z, Indici, XIX p. 1964 col.

Cuando los autores del Renacimiento, creyendo tomar la palabra de nuestro Quintiliano, empezaron a bautizar sus obras con el nombre de enciclopedias, no sospechaban que así se introducía un género, que especializándose, iba a convertirse en símbolo y necesidad y remedio de nuestra cultura actual. Cada ciencia ha ampliado hoy de tal modo su panorama de intereses que se hace imposible abarcarlos todos. Desde Aristóteles a Hegel se ha intentado incontables veces reunir en un cuerpo una serie de conocimientos filosóficos. Ahora, en tensión dialéctica entre investigación y sistema, el equipo de colaboradores de la Enciclopedia filosófica italiana ha hecho posible replantear muchos problemas y dar al lector un conjunto imprescindible de puntos de referencia.

Al aparecer el primer tomo de esta obra monumental le dimos la bienvenida e hicimos su presentación en nuestra revista *(Pens.* 14 (1958) 71-75), ahora, editados ya y manejados los cuatro tomos, intentaremos, sumariamente, recensionarlos.

La *Enciclopedia Filosofica* se presenta sin manifestar su carácter confesional cristiano, católico. En la página XIII de la Introducción aparece completo el nombre de la Organización que la hizo posible: Centro di Studi Filosofici *cristiani* di Gallarate. El movimiento de Gallarate, ambiente y creador de la Enciclopedia filosófica, es bien conocido para nuestros lectores. La tradición idealista de Croce o de Gentile, que había unificado, a su favor o en su contra, a toda la opinión filosófica italiana de la primera mitad de siglo, se derrumba violentamente con la guerra. A poco de firmarse el armisticio, cuando el desorden material y espiritual reinaba todavía en el país, tuvo Padovani la idea feliz de agrupar a los filósofos católicos italianos que ocupaban cátedras universitarias y comentó su resolución con el Padre Carlo Giacon, S. I. Por su parte, Stefanini, fallecido el 16 de enero de 1956,

concibió un proyecto idéntico y lo trató con el mismo Padre. Con la adhesión entusiasta de otros Profesores, como Battaglia, Guzzo, Sciacca, Castelli, y con aquella—histórica ya—primera reunión en la última semana de octubre del 45, podía darse por constituído el movimiento. La sede de las reuniones triduanas sería el Aloisianum, la casa de estudios filosóficos de los Jesuítas del norte de Italia, en Gallarate (Varese), junto a Milán. Desde los catorce profesores que pudieron entonces acudir a formar parte de la célula original, hasta superar actualmente la cincuentena, con participación de extranjeros, puede seguirse con facilidad una fecunda línea ascendente, cargada de significado, de trascendencia, de éxitos. La repercusión de las inolvidables y serenas jornadas otoñales en el ambiente franco y cordial de los Convegni, se ha hecho presente ya en varios congresos. Su labor podría verse concretada, entre otras muchas cosas—dejando a un lado premios y bolsas de estudio—en la publicación de las Actas, que van abarcando prácticamente los más importantes problemas de la filosofía, o en la publicación de la Bibliografía filosófica italiana de 1900 a 1950 en cuatro volúmenes (proseguida con un volumen por año), y sobre todo, en la presente Enciclopedia, la más conspicua expresión de conjunto, hasta ahora, del espíritu gallaratense.

La primera idea de una enciclopedia filosófica parece que prendió por vez primera en el llorado profesor Stefanini. Tomó consistencia en el IV Convegno, a mediados de septiembre del 48, y en 1949, tras la paciente y precisa labor del Profesor A. M. Moschetti, de Padua, se pudo presentar al Comité directivo de la Enciclopedia un primer elenco de las voces, que se fué completando hasta el año 1952. En 1950, el Profesor Stefanini obtuvo, con ocasión de una conferencia suya en Asís, el mecenazgo del Conde Cini, con lo cual quedó, en parte, asegurada la Enciclopedia en cuanto a porvenir económico, reforzado por la protección oficial, y, lo que es más notable, por la acogida de varios magnates de la industria. Tras las gestiones del P. Giacon, se encargó de la edición la casa Sansoni, especializada en labores de ese tipo.

Nació la Enciclopedia creyendo responder a una necesidad sentida en los días turbados de la postguerra y queriendo impulsar a los espíritus hacia la luz con una orientación, no genérica, sino alta y sutilmente cristiana—y, lo que consideramos acertadísimo—, con un cristianismo más implícito que explícito, más razonado que declamatorio. Esta tónica general de la Enciclopedia emergió a costa de una implacable y meritoria crítica interna del relativismo y de la cómoda actitud del idealismo inmanentista, actualista, del que procedían gran parte de sus inspiradores, quienes, al proclamar la trascendencia del absoluto, aseguraron—en la crisis—los fundamentos para la reelaboración de una metafísica constructiva. Esa concepción espiritualista, cristiana, del mundo, de la vida y del hombre, fué el trasfondo común frente a la divergente elaboración filosófica y política de los participantes de primera hora. Filósofos y cristianos al mismo tiempo, quisieron ser de veras las dos cosas. No trataron de definir la complejísima noción de filosofía cristiana, filosofía que se presenta a múltiples preferencias y posibilidades electivas, todas libres y válidas, como lo manifestó la concorde discordia de sus Atti anuales. Con todo, aunque ningún colaborador o grupo de colaboradores se señale explícitamente como portaestandarte de una mentalidad, una selección

de artículos claves nos da materia suficiente para concebir una (no la única y definitiva) sistematización filosófica cristiana.

El P. Giacon, secretario infatigable del grupo y alma de la Enciclopedia, a la que ha seguido, hora tras hora, durante siete años, deseó hacer revivir en Gallarate el espíritu de la tradición. De una tradición que podríamos denominar esquemáticamente agustiniana y aristotélico-tomista, en coloquio integrante y franco con las orientaciones contemporáneas. Esa pujante corriente nueva gallaratense no quiere ser una mera restauración, sino una revalorización de ambas orillas, agustiniana y tomista, enriquecidas por la profundización que se impone al confrontarse entre sí y con la filosofía moderna y contemporánea, y fecundadas por esa especie de espiritual metabolismo, precio y premio de la mutua comprensión y acercamiento. Esas dos orillas, la íntima, intuitiva, personalista agustiniana, de impronta humanística platónica, y la clara robustez precisa de la aristotélico-tomista, en quienes hemos simplificado la corriente gallaratense, no quitan la libertad de intervención a otros grupos menores—voluntaristas, rosminianos...—, cuyos detalles pueden percibirse también en la Enciclopedia. Si nos preguntamos en cuál de las dos denominaciones principales se carga el acento, habríamos de respondernos que, al profundizar en San Agustín, parece que se van orientando rotundamente hacia Santo Tomás. Como solía repetir el difunto profesor Stefanini: "Augustinus eget Thoma interprete"—y ello sin intención de añadir u oponer la inversa—.

Por eso, al nacer en ese ambiente familiar la *Enciclopedia filosofica* no nos quiso ofrecer un simple acervo sin unidad ni carácter, sino una filosofía unificada, clarificante, orientadora de estímulos. En cuestiones históricas o meramente informativas han trabajado pensadores de ideología muy distinta a la predominante en Gallarate, pero había que escoger entre representar mejor a todo el pensamiento y la interna coherencia—sin excesiva rigidez—de la obra. Y se eligió lo segundo.

Los colaboradores de esta imponente obra son más de seiscientos. Predominando indudablemente los italianos, los extranjeros son, bastantes de ellos, profesores de Institutos pontificios en Italia. Para dirigir las secciones filosóficas en sentido estricto fueron señalados exponentes típicos del pensamiento italiano actual (Battaglia, Calò, Gentile, Guzzo, Padovani, Pereyson, Sciacca, Stefanini (†), Giacon...). Naturalmente, el número de autores hace difícil juzgar la obra con exactitud. Como resulta imposible dar aquí su elenco, y una determinación supone necesariamente exclusión de otros igualmente significativos, nuestras referencias—ya que no van a ser comentarios a la Enciclopedia—, no pueden tener otro carácter que el de meras alusiones.

El elenco de voces del profesor Moschetti llegó a las 12.000. De ellas, unas 7.000 eran históricas y 5.000 teóricas (nociones fundamentales, disciplinas y corrientes filosóficas...). Quedaba aún por delante la tarea de darles dimensión, contando con cuatro volúmenes de 1.000 páginas, a dos columnas de 70 líneas, es decir, con un total de 560.000 líneas. Se decidió dividir las voces, tanto históricas como teóricas, en primarias y secundarias. Las primeras, voces claves, verdaderas monografías, con frecuencia personales, dentro del conjunto unitario, podrían disponer de 1.400 a 1.000 líneas. Las secun-

darias, conexas con las anteriores, en las que se incluyen desde aforismos escolásticos y voces extranjeras, hasta escuelas, instituciones científicas y revistas filosóficas, se subdividieron en cuatro clases, contando—según su importancia—con unas 800 a 400 líneas, 200 a 80, 60 a 20, y, por último, las voces redaccionales, con menos de 20 líneas.

Una vez divididas por secciones y distribuídas a los directores de sección fueron repartidas a los colaboradores. La parte histórica, además de tratar profundamente a sus personajes, tanto a los de primer plano como a los más secundarios, sin prescindir—para mayor actualidad—de los vivos, no excluyó la zona que pudiéramos llamar geográfica, estudiando también con amplitud escuelas y corrientes extraoccidentales. Supuesta esa universal amplitud de miras, se admite y se excusa la natural proporción algo mayor que se da a los pensadores italianos.

Pero la amplitud de la *Enciclopedia filosofica* no se ciñe exclusivamente a la geografía. Para no traicionar a más de una exigencia filosófica de nuestro tiempo (p. XIV) ha dado carta de ciudadanía a las disciplinas fronterizas conexas. Con este criterio—difícil a veces de aplicar por su misma fluidez—ha procurado no prescindir de las complejas relaciones entre filosofía y derecho, filosofía y política, cuestiones teológicas, sociológicas, psicológicas, pedagógicas, estéticas..., relaciones entre filosofía y ciencias (matemáticas, físicas, biológicas, antropológicas...). Sin olvidar a literatos y artistas. Hemos podido ver incluídos desde Lope y Calderón y antiguas figuras españolas de segundo y tercer orden, hasta voces dedicadas a Dadaismo, Cinema, Análisis infinitesimal o Urbanística... Se podría decir que algunos puntos constituyen pequeñas enciclopedias específicas, dentro de la *Enciclopedia filosófica*. Si, naturalmente, un análisis particularizado—con la detención que merece—resultaría aquí imposible e improcedente, con ello al menos se da idea aproximada de la importancia de la obra.

Con los términos claves puede constituirse un cuerpo doctrinal filosófico cuyo hilo conductor sería una cosmovisión teocéntrica, espiritualista, inspirada en Santo Tomás. Esta característica distingue a la *Enciclopedia filosófica* de un mero diccionario. Un diccionario suele ser colección analítica, estática, yuxtapuesta, de definiciones, de términos. La *Enciclopedia filosófica* potencia su instrumentalidad de diccionario al entreverarlo con las extensas implicaciones y resonancias vitales de muchos conceptos, o con el concreto itinerario espiritual de los filósofos, poniendo siempre en primer plano una exigencia de orgánica sistematicidad. No teníamos, como en Teología o Pedagogía, por ejemplo, una auténtica enciclopedia de filosofía. Por eso se hacía de desear. La originalidad de la italiana es manifiesta en cuanto a extensión. Por lo que se refiere a reunir en un orden alfabético único autores y conceptos, una única obra era anterior a ella: el magnífico y ecuánime *Diccionario de Filosofía*, del español José Ferrater Mora, como lealmente indican en la Introducción los editores (p. XIV). A este diccionario—sucesivamente mejorado en sus varias ediciones (ya ha aparecido la cuarta)—, por sus proporciones (un solo volumen) no podía llamársele en rigor enciclopedia.

Por ser imposible nombrar a todos, no quisiéramos mencionar a ningún especialista de los que han intervenido en la Enciclopedia. Aunque sea a costa

de silenciar arbitraria e injustamente a alguno, y en la imposibilidad de hacer una selección, citaremos, entre los extranjeros, a J. L. Teicher, para Averroes, a la acreditada avicenista A.-M. Goichon, a Wetter, para el materialismo dialéctico... Y entre los italianos, al orientalista G. Guzzi, quien condensa en espléndido panorama la filosofía india, a Barone, alabado especialista en Neopositivismo, a Fabro en Kierkegaard, o Carlini en Kant, Sciacca para San Agustín, Stefanini en Platón, Pende en Biotipología...

Cuando un concepto puede estudiarse desde varias ciencias, se confía a diversos autores, p.e., *mito* desde el punto de vista filosófico y religioso, *spacio*, filosófica y geométricamente considerado, etc. Los artículos, en general, están bien arquitecturados—armonía y síntesis—, precedidos los extensos de sumario, con amplia información, modernidad de impostación y alto nivel científico, y manteniendo sabiamente el no siempre fácil equilibrio entre las exageraciones de la especialización excesiva y la simple vulgarización. Naturalmente que, cada artículo extenso, está abierto—en conjunto o en detalles particulares, como tendremos ocasión de indicar más abajo—a toda clase de discusión o crítica o desacuerdo.

Al final del cuarto tomo, presentan, con honradez, en unos excelentes índices, los planos del edificio, las vigas maestras de la armazón en la Enciclopedia, en los que podemos percibir los pormenores internos de la construcción, su concepción orgánica, las dificultades resueltas, los criterios y procedimientos empleados en ella y la excepcional riqueza de información que nos ofrece reunida por vez primera la *Enciclopedia filosófica*. Además del placer sinóptico, pueden servirnos para reconstruir tratados o para consultar—a falta de algún reenvío—conceptos más o menos emparentados, o para estudiar geografía o historia de la filosofía en regiones no tan conocidas o contemporáneas. Un índice de autores, con los artículos a ellos confiados, podría resultar útil para perfilar su respectivo pensamiento.

Sus méritos positivos hacen inválida toda tentativa de infravaloración de esta imponente obra. Por eso preferimos no subrayar sus deficiencias o erratas, con espíritu de corrector de pruebas. Con todo, una de sus cualidades es—invirtiendo la frase de Maeterlinck—la raíz de algo que puede enfocarse también como un defecto: su unidad. Parece que no fué intención de los editores imponer un determinado sistema filosófico, sino más bien proporcionar un arsenal rico y sano, claro y seguro, vital de materias escogidas según las exigencias del pensar contemporáneo. Pero, de hecho, al evitar un sincretismo confusionista, y aunque muchos temas especulativos no fueran confiados a neotomistas cerrados—incluso términos correlativos, interdependientes, están firmados por distintos autores—, sin embargo, la tónica general unitaria de la obra, se decanta más a veces, en una valoración selectiva, por lo aristotélico-tomista, con positiva parcialidad, cuando no injusticia con otros sistemas, legítimos también y ortodoxos, que pueden contribuir a la elaboración de una filosofía espiritualista cristiana. En el *Anima* de Mazzantini, por ejemplo, es desproporcionada la breve referencia a los franciscanos; la interesante *Analogia* de Guzzo y Mathieu, descuida interpretaciones como la suareziana; el artículo sobre *Gemelli*, escrito por un rosminiano, puede suponerse que resultará algo pobre. Las valoraciones de Duns Scoto (c. 472), de

Suárez (c. 1028 ss.) y la de Santo Tomás (c. 1228) son sintomáticas a este propósito. Quizá un autor, verdaderamente benemérito de la Enciclopedia y de la filosofía italialiana, como es el P. Giacon, cuyas tendencias son bien conocidas, no es fácil que presente ciertos puntos con la serena objetividad que cabría esperar en una enciclopedia. Otra muestra de la tendencia acentuadamente tomista, puede ser, por ejemplo, la conclusión del artículo sobre *materia* (c. 402), en el que se termina afirmando que las recientes teorías 'confirman' la doctrina peripatética; quizá, con más ecuanimidad pudiera decirse que 'son compatibles' o que, ciertamente, no demuestran la inviabilidad de la teoría aristotélica...

En obra de tal calibre es fácil encontrar imperfecciones, lagunas, oscuridades. Es más, podría decirse que el desacuerdo es normal, sobre todo en la aplicación concreta de criterios más elásticos, como el de la inclusión de voces no estrictamente filosóficas, o en el espacio concedido a lo contemporáneo. El especialista, el científico, o el ligado cordialmente a un país, una lengua, una institución, o simplemente a un punto o materia concreta, sería imposible que no echase alguna vez de menos—o de más—un concepto, un personaje, un desarrollo... Podría decirse, p. ej., que nos parece tal vez insuficiente lo dicho sobre sustancia, o sobre teología, o belleza, o acerca de las influencias posteriores de Plotino, o la crítica de Kant, de Hegel o de Sartre, cuyo ateismo se omite. Algo nos ha defraudado el artículo dedicado a *Filosofía,* que quizá esté enfocado demasiado occidentalmente; en él parecía esperarse la explicación y el sentido de toda la Enciclopedia. Y dentro de los personajes, puede extrañar ausencias inexplicables, como la de J. B. Lotz o la de G. Berger, cuando se ven incluídos a Desgabets o a Finnbogasan...

La bibliografía, para la cual la dirección se había propuesto "particolari cure" (p. XV) no pretende ser exhaustiva, ni siquiera en las voces claves. Una vez más se planteaba el difícil problema del equilibrio. Aunque prefirieron citar las obras más recientes y difíciles de encontrar en bibliografías especializadas, creemos que una mayor abundancia no hubiera sido defectuosa, ya que es ella uno de los puntos de más interés y utilidad para el investigador. Quizá los límites espacio-temporales hayan tenido parte en esto. La ausencia de referencias a trabajos recientes—por citar algunos, sobre la cronología de los escritos de San Alberto o acerca de la biografía de San Buenaventura, o en el Pseudo-Aristóteles y Pseudo-Avicena, donde faltan las alusiones a las investigaciones del P. M. Alonso—puede tener su causa, aparte del deseo de concisa selección, en que los autores debieron entregar sus trabajos bastante antes de la publicación. De nuevo no es lícito generalizar, ya que junto a bibliografías excelentes, como la de San Agustín, se encuentran otras más deficientes en Plotino, Descartes, Hegel o Heidegger... Además de la Bibliografía general italiana podría resultar útil incluir referencias para una Bibliografía filosófica general, así como dentro de la lista de obras generales, mencionar Historias nacionales y particulares de la filosofía.

Evidentemente que estos detalles, inherentes a toda obra colectiva de envergadura semejante no rebajan en nada el mérito y la utilidad de la obra; creemos que es prueba palpable de ello la resonancia internacional que ha

tenido, y las traducciones alemana, inglesa y española que se se están preparando. Esperemos que también ellas tengan la señorial presentación externa de la italiana, que merece también toda alabanza. Las abundantes ilustraciones—del estudio de Enzo Crea—, aunque a veces quizá algo arbitrarias, quitan sin embargo la vieja apariencia abstracta que podría esperarse en una Enciclopedia filosófica. Desde los tipos de letra nítidos, variados, agradables, hasta la excelente encuadernación (Stianti), todo contribuye a hacer de la Enciclopedia una obra simpática y manejable, que invita al diálogo con los filósofos que en ella viven. Desde el punto de vista editorial, por oculto no menos ingente, creemos que no se puede pedir más.

Todo ello hace verdaderamente de la ancha, límpida y profunda *Enciclopedia filosófica* un conseguido "strumento unico" para todo el que se interese por las cuestiones filosóficas. Punto de partida instrumental, para más personales especulaciones... Con razón pudo decir el Profesor Felice Battaglia, al presentar el primer volumen en la Fundación G. Cini, que se trataba aquél de un día "particularmente fausto para la filosofía italiana, que ve realizada una gran meta suya". Es en verdad timbre de orgullo y de honra para quienes concibieron la idea y para todos los que—intelectual y materialmente—ayudaron a llevarla a cabo. Nos parece de un valor especialmente ejemplar su espíritu de colaboración, que demuestra ser factible—aunque no improvisable—en países mediterráneos una valiosa labor de equipo.

Podemos decir, agradecidos, que con la *Enciclopedia filosófica* italiana se ha dado un gran paso hacia lo que, hace una decena de años, auguraba a los miembros de los Convegni S. E. el Cardenal Pizzardo: con su obra hacen posible que la Filosofía "reconquiste en Italia—y, añadimos, no sólo en ella—su dignidad y su misión de guía del hombre en su itinerario del contingente al necesario, de lo caduco a lo eterno".

L. Salcedo.

Cruz Hernández, M.: *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-Musulmana. Obra laureada por la Asociacion Española para el Progreso de las Ciencias con el premio "Bonilla San Martín"*. Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957, tomo I, 422 págs; tomo II, 390 págs, 17,50 × 25 cm.

Es ésta una historia de la filosofía hecha a conciencia y que supone un trabajo ingente para la recopilación de todos los materiales que hasta ahora estaban dispersos en distintas monografías sobre el tema. En ella nos descorre el gran velo que nos ocultaba hasta hace unos años la cultura musulmana tan frecuentemente desfigurada por escritores occidentales.

Todos los datos aquí acumulados contribuyen a deshacer el equívoco de que en el Islam la filosofía haya sido un episodio exótico, o de que no hubo propiamente filosofía musulmana española, porque no fuese escrita en español ni sus autores fuesen cristianos ortodoxos.

Hay que descartar también como un mito la idea de que los filósofos musulmanes fueran sectas contrarias al espíritu árabe. Uno de los grandes

avances para el conocimiento del arabismo es la constatación del hecho de que la filosofía no está reñida con la religión musulmana, y que los grandes filósofos musulmanes fueron también sinceros creyentes.

En el prólogo ha definido perfectamente las características de la filosofía musulmana, que van a presidir como criterio el ámbito de esta historia de la filosofía. No se la puede llamar propiamente filosofía árabe, ya que el árabe es lo más externo de esta filosofía y abarca fenómenos culturales complejísimos, que han de ser descritos en historias diversas. El único nombre que cuadraría con este marco histórico sería el de filosofía musulmana, ya que su único lazo de unión son las creencias comunes en la religión musulmana, de una manera similar a lo que ha ocurrido con la escolástica cristiana y que tiene también su paralelismo en la escolástica judía.

El entronque de la filosofía hispano musulmana lo va a buscar el autor en el Islam oriental, considerando a la filosofía musulmana de nuestra patria como una continuación del pensamiento filosófico musulmán del Oriente. De ahí el que dedique toda una primera parte a la exposición del ambiente cultural sobre el que se levanta el pensamiento filosófico musulmán desde sus orígenes hasta Algazel.

La obra está presentada en dos volúmenes. Precede un prólogo que ilumina todo el valor de esta historia de la filosofía. Está dividida en cuatro partes principales: la filosofía musulmana oriental, la filosofía hispanomusulmana hasta Averroes, la filosofía de Averroes y el agotamiento de la filosofía hispano-musulmana.

La primera parte comienza con dos capítulos preliminares, en los que se describen la constitución del mundo musulmán y la aurora de la cultura musulmana. El capítulo tercero lo dedica a la formación de la filosofía musulmana. En su origen juega un papel importantísimo el neoplatonismo, sobre todo en la figura del Pseudo-Empédocles. Este se deja sentir en las sectas principales, en las que se va desarrollando el ideario filosófico del Oriente musulmán: los Mu ᶜtazilíes, los Yabaníes y Karamíes, los Mutakallimún, los Aŝcaríes y por último las sociedades esotéricas, representadas principalmente en la enciclopedia de los Hermanos de la Pureza (Ijwān al-Safā).

Después del neoplatonismo ejerce un papel decisivo en la filosofía árabe el aristotelismo. A su constitución contribuyeron no poco las figuras de Al-Kindi y Al-Fārābī. Es verdad que nunca se puede hablar entre los musulmanes de un aristotelismo puro, ya que a Aristóteles le atribuían obras de Plotino y de Proclo. Así no es extraño que Al-Fārābī escriba alguna de sus obras para acentuar la concordia entre Platón y Aristóteles.

En el estudio de la filosofía musulmana en el Oriente le da mucha importancia al filósofo Avicena, dedicándole casi unas 50 páginas. En todo este capítulo muestra un gran conocimiento, como correspondía a las investigaciones anteriores del A. sobre este tema. Finalmente cierra esta primera parte introductoria con Algacel, que pertenece más a una tendencia mística que aristotélica o racionalista.

Antes de entrar en el tema de la filosofía estrictamente hispano-musulmana expone en un capítulo entero la situación peculiar del Islam español que ejerció un influjo tan decisivo en toda nuestra historia, en no menor

escala de lo que representaron para nosotros los ambientes romano o sefardí.

Los orígenes de la filosofía hispano-musulmana los va a buscar el A. con muy buen acuerdo al Oriente islámico. Al principio pasa la filosofía casi de contrabando bajo el influjo de los Mu ᶜtazilíes y bātiníes y a la sombra de los conocimientos científicos o bajo el ropaje de prácticas religiosas más o menos esotéricas. Las figuras más salientes de este período inicial serían Ibu Masarra (883-931) y su escuela; Ibn Hāzm (994-1065) y sus discípulos; Ibn Al-ᶜArīf (1050-1141) en el ambiente neoplatónico de Almería; Ibn Al-Sīd de Badajoz (1052-1127) y Abū Salt (1067-1134) de Denia.

La filosofía musulmana española se considera completamente establecida con el filósofo zaragozano Avempaze (1070-1138) y el guadijeño (Guadix) Ibn Tufail (1110-1185). Con este último hace notar Cruz Hernández la constancia de la tradición peripatética musulmana en enlazar directamente la física y la metafísica sin el intermedio de las matemáticas que les había intercalado Aristóteles.

Pero así como en el Oriente el filósofo más importante es Avicena, podemos decir que en la filosofía occidental la figura de más talla fué la de Averroes (1126-1198). A él le dedica el A. 244 páginas, considerándolo como el eje de toda la filosofía hispano-musulmana y aún quizá como el filósofo musulmán que ejerció un influjo más decisivo en la Escolástica occidental. En no pocos puntos corrige la síntesis histórica trazada por Renán, sobre todo la referente al Averroes racionalista y ateo. Si bien reconoce que tal vez la característica principal del filósofo cordobés consistió en la depuración del aristotelismo, liberándolo de todos los elementos místicos de las direcciones neoplatónicas. Con todo, esta purificación no pudo ser absoluta, por haber subsistido en el *Corpus Aristotelicum* algunas obras neoplatónicas y porque en el mismo Aristóteles no pudieron desaparecer del todo algunos elementos intuicionistas del maestro Platón.

No es tan fácil dar con el criterio decisivo que nos aclare la hermenéutica del pensamiento averroista. El A. ha descrito con bastante exactitud los puntos de la controversia, orientando al lector hacia soluciones que en muchos casos pueden eliminar bastantes dudas. En la bibliografía apunta a una descripción cronológica, basándose principalmente en los datos aportados por el P. Alonso. En sus dos capítulos trata sobre la formación científica de Averroes y sobre su exactitud religiosa. Con respecto a su sistema filosófico expone su pensamiento en los siguientes puntos: problema del conocimiento, su metafísica: ontología y teología, cosmología, psicología, deteniéndose principalmente en el problema del entendimiento y en la antropología, y finalmente su concepción ética y sociológica. En las últimas cuarenta páginas se ocupa de la influencia de Averroes o el averroismo, principalmente en el pensamiento judío medieval y en la escolástica.

En la tercera parte, o el agotamiento de la fisolofía hispano-musulmana, trata sobre las ideas filosóficas de Ibn Tumiūs de Alcira (antes de 1175-1223), Ibn ᶜArabī (1164-1240) e Ibn Sbᶜin (1216-1271), los dos de Murcia, y por último Ibn Jaldūn (1332-1406), nacido en Marruecos, pero formado en la tradición filosófica española.

Tal es el contenido de la obra que reseñamos. Era esta una obra de ab-

soluta necesidad. Ante tan magna empresa cabían dos actitudes: organizar un equipo de investigadores que se lanzase a publicar todo lo inédito relativo a la filosofía hispano-musulmana y hacer después la síntesis con todos los documentos a la vista, o sencillamente recoger en una síntesis global todo lo que hasta ahora se había publicado sobre el tema. Ante la imposibilidad de lo primero a corto plazo, el A. ha optado por lo segundo. Aun reconociendo que la obra ha de quedar incompleta, los servicios que Cruz Hernández ha prestado con su obra son inmensos. No se crea, por lo que acabamos de decir, que es ésta una obra de mera recopilación de lo investigado por otros autores. Los resultados que el A. nos ofrece en esta historia son en gran parte fruto de sus propias investigaciones sobre las fuentes originales.

La ambientación de los autores y de sus sistemas filosóficos es bastante completa. Lo datos biográficos y la bibliografía, tanto de las fuentes como de monografías sobre las mismas, hacen a esta obra absolutamente indispensable para el que quiera investigar sobre cualquiera de los filósofos estudiados por el A. Aun suponiendo que algunos de los filósofos musulmanes españoles no puedan aún ser tratados de una manera definitiva, como por ejemplo Avempace, por no ser aún conocidos muchos de sus escritos, Cruz Hernández ha fijado perfectamente el estado de la investigación actual y sus datos han de ser tenidos en cuenta como puntos de partida para investigaciones ulteriores.

S. Gómez Nogales.

Dolch, Heimo: *Kausalität im Verständniss des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemässen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme.* Freiburg im B., Herder, 1954. XII-240 págs., 14,50 × 25 cm.

Como el mismo título lo indica, se trata de entablar un diálogo entre los Teólogos y los fundadores de la Física moderna para ver los posibles puntos de coincidencia entre sus correspondientes fundamentaciones del principio de causalidad. La obra consta de cinco secciones. Es la primera una introducción a todo el tratado. Se fija en las tres intenciones primarias que predominan en los autores para explicar el orden reinante en los singulares, según se atienda, o al plan de Dios o a las relaciones mutuas que regulan sus cambios o a la idealidad de los mismos singulares. Estas intenciones primarias son las que influyen después en las distintas concepciones del principio de causalidad. De este último se podrían formular los siguientes enunciados: "Toda causa produce necesariamente su efecto". Sería el enunciado establecido por los Físicos y válido únicamente en el terreno de la Naturaleza, explicada en términos de causa formal. El segundo enunciado admitiría esta redacción: "Todo ser que existe no en virtud de su propia esencia, si existe, necesariamente es causado por otro ser". Sería el principio de causalidad metafísica propio de los Teólogos y que se refiere principalmente a la causa eficiente.

Como representante en el campo de los Teólogos escoge a St. Tomás. A la exposición de su teoría sobre la causalidad dedica la segunda sección.

El Doctor Angélico parte de una concepción neoplatónica, o, más exactamente, agustiniana: lo compuesto proviene de lo simple, si bien aceptando contra los neoplatónicos que aun lo compuesto puede ser inmaterial. La filosofía musulmana y la judía, sobre todo la del piadoso Maimónides, le ayudaron no poco a comprender una composición del tipo forma esse, que no tenía por qué reducirse a la del tipo forma-materia. Es digna de notarse la agrupación que establece St. Tomás entre las causas: de un lado, las causas material y eficiente, y de otro, la formal y la final. Dios es necesario para la causalidad, según St. Tomás, sosteniendo la impotencia de la criatura al instalarse en su interior para que pueda ejercitar su actividad propia. Su concepción de la causalidad es, por lo tanto, una fusión de neoplatonismo, agustinismo y aristotelismo.

Como representantes de los Físicos modernos escoge a Descartes, Bacón y Newton. Y a ellos les consagra la tercera sección. Descartes entiende a la causa en el sentido de *ratio*. Para él el movimiento es una mera mutación local. Su causa original es Dios: las causas segundas son sólo el principio que rige la constancia de estos movimientos locales. Descartes descubre un doble aspecto en el principio de causalidad: la dependencia necesaria del mundo con respecto a Dios y la eficacia necesaria interna a las cosas como causa o razón suficiente de su actividad.

Para Bacón el contenido de la Ontología es una parte del de la Física, que tendría por objeto buscar la causa formal y final. La causa eficiente y material vendrían previamente determinadas por la Física en el estudio de sus objetos físicos y materiales. Bacón insiste menos en la relación a Dios del principio de causalidad. La supone, pero sin acentuar la necesidad de su conservación como lo había hecho Descartes, y más bien fijándose en la razón interna de las cosas. Para él el principio de causalidad habría que enunciarlo: "De la nada no sale nada". En su sentido estricto sólo valdría en el terreno de la causa formal: Si ésta se da, necesariamente conozco que se sigue su efecto. Tanto en Descartes como en Bacón hay una coincidencia en el desplazamiento del principio de causalidad desde el ser al conocimiento, de la *natura naturans* a la *natura naturata*. Su necesidad es hipotética. Para Descartes depende de que Dios no nos engañe, para Bacón de que sea conocida la forma como verdadera causa.

Newton avanza un paso más en este desplazamiento. Según él, de ninguna manera podemos conocer las sustancias, sólo conocemos los fenómenos. En la consideración del principio de causalidad predomina una tendencia hacia el agnosticismo bien patente en la incognoscibilidad de la sustancia. Sólo le interesa el estudio de los fenómenos de este mundo. *Causa* para Newton sería lo mismo que *ratio* y sinónimo también de *lex* y de *vis*, y vendría definida en estos términos: "La relación conocida del conjunto que permite la deducción de los fenómenos y de algo más". Este algo, que incluso renovará la actividad de la naturaleza, no le interesa. El principio de causalidad, por lo tanto, sería únicamente la expresión del nexo necesario vigente entre la ley y el fenómeno y que va de aquélla a éste. Es una *efficacitas* o *vis consequentiarum* que procede de las *rationes* o leyes y se termina en el efecto. Su enunciado sería: de causas iguales se siguen los mismos efectos. Se refiere exclu-

sivamente al mundo fenomenal y no tiene validez en el terreno de la causa primera y absoluta.

La cuarta sección compara las dos direcciones de pensamiento: la de los Teólogos y la de los Físicos. Según la concepción de los Físicos, sólo pueden darse causas necesarias. Para la continuidad de las leyes los fundadores de la física moderna (Descartes, Bacón y Newton) suponen a Dios como fundamento. Pero esas leyes se pueden deducir y pensar aun poniendo a Dios entre paréntesis. De hecho, Newton llega a Dios no por el mundo de abajo, sino más o menos por vías místicas. Laplace puso a Dios entre paréntesis. Voltaire y no pocos de los físicos modernos se quedaron sólo con el mundo de abajo: tan sólo van buscando las leyes de los fenómenos como *causa* y *ratio* de los mismos. Por eso, más que de causa, hablan de dependencia funcional.

Tanto los escolásticos como los físicos modernos hablan de causa eficiente y de principio de causalidad, pero en un sentido muy distinto. Para los escolásticos el término de la causa eficiente es la *existencia actualis*. Para los físicos modernos, en cambio, es la *existencia formalis*, ya que lo que establecen propiamente es la *causa formalis*: exista o no exista Dios, exista o no exista la cosa, la física moderna descubre la *ratio* (Descartes), las formas (Bacón), las leyes (Newton) y las relaciones o dependencias funcionales (físicos posteriores), que rigen la necesidad de los fenómenos de la naturaleza. Al no exigir las sustancias para explicar los fenómenos basan su ontología en el conjunto relacional de sus leyes. Mientras que Sto. Tomás basa la física en la metafísica de las sustancias como soporte existencial de las leyes de la física moderna, Heimo Dolch ha descubierto un paralelismo entre los *incausabilia* de Bacón y Newton y los *casu* de Sto. Tomás.

Por último, en una quinta sección resume el A. las consecuencias de su libro. Los físicos modernos, al pretender explicar el por qué de las cosas con la totalidad de las leyes naturales, ocasionan la secularización de la naturaleza, descuidando su enraizamiento en Dios, tan firmemente sostenido por los fundadores de la física moderna. La causalidad entonces cambia de sentido para reducirse exclusivamente a la causalidad necesaria de la naturaleza. Así se explica la concepción de la igualdad entre la causa y el efecto.

De la mera exposición del contenido de las distintas secciones del libro se deduce su importancia. La mente del autor, aun con el ropaje de un estilo denso y algo oscuro, ha quedado bien patente. La delimitación de los dos campos físico y metafísico contribuirá a hacer desaparecer muchos de los equívocos que a veces enturbian el pensamiento en torno al concepto de causalidad. El análisis del origen de la secularización de la causalidad física puede ayudar no poco para comprender los móviles de las distintas direcciones de la física moderna.

S. Gómez Nogales.

Rahner, Karl: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Zweite Auflage. Im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von Johannes Baptist Metz. Kösel Verlang. München, 1957. 414 págs., 22 × 13,5 cm.

Cuando salió la primera edición (1939) fué saludada esta obra como una de las más profundas interpretaciones de la doctrina tomista del conocimiento en la moderna escolástica. De entonces acá se ha ensanchado el círculo de intentos coincidentes con la intención de Rahner: insertar en una exégesis del pensamiento tomista una problemática recogida de las filosofías modernas, desde Kant, idealismo potskantiano, hasta la fenomenolog'a de Husserl y filosofía de la existencia de Heidegger. Para ello Rahner, siguiendo el método de trabajo inaugurado por Maréchail y Rouselot, no se contenta con un mero estudio interno del pensamiento de Sto. Tomás, ni busca la inspiración en la posterior escuela tomista, sino va al fondo mismo de los problemas en su alcance objetivo y en su dimensión histórica y los ilumina con los aspectos nuevos suscitados por las filosofías posteriores y actuales. Podría hasta parecer que en esta tendencia, de amplia difusión en el día de hoy, se vuelve a reavivar profundos motivos tomistas desatendidos o casi olvidados en la llamada tradición tomista. Se busca una fundamentación concreta de la Metafísica a partir del hombre, en la que la pregunta sobre el ser adquiere una dimensión y raíz antropológica, es al mismo tiempo pregunta y problema sobre el hombre. No es casual que Sto. Tomás elabore el núcleo de su metafísica del conocimiento en un contexto humano, descriptivo, facultades del hombre, y en un contexto igualmente teológico y cósmico el hombre dentro de la obra de Dios creador en el sistema total de la Suma. La Metafísica arranca del hombre en su condición concreta de ser sensible-espiritual, abierto al conocimiento de las realidades y razones suprasensibles, pero condicionado este conocimiento por su vinculación a este mundo, de modo que si su entendimiento tiene como objeto propio la quididad inteligible de las cosas, estas cosas son primariamente las materiales y nunca puede volverse a las espirituales sino mediando una "conversio ad phantasma"; la cogitativa, como puente necesario entre el "intellectus" y el sentido. Abstracción y conversión (a lo material imaginativo) no son dos incidencias en la vida humana, son el nombre mismo: "la abstracción" es la revelación del ser en general que coloca al hombre ante Dios, la "conversión" una inserción en el "ahí" y el "ahora" de este mundo finito, que deja a Dios en la lejanía del desconocido" (p. 407). Es negada para el hombre toda trascendencia, toda metafísica, que no tenga su raíz en la realidad y en el conocimiento sensible. Pieza clave de esta función mediadora en el conocimiento es la "species sensibilis", no un mero doble representativo del objeto externo, sino "perteneciente, como auto-plenitud del sensible en el medio material de la sensibilidad, al ser mismo del objeto" (p. 377).

La presente edición no difiere substancialmente de la primera; el autor no ha introducido personalmente ninguna innovación; después de la crítica hecha a su obra, afirma tener la misma posición de entonces; bajo su inspiración un discípulo identificado con su pensamiento ha perfilado algún pasaje (el más notable, el comienzo de la segunda parte, "Geist in Welt", acentuando el carácter antropológico del punto de partida, la problematicidad radical del hombre) ha traducido los pasajes latinos más largos y se ha hecho eco, sobre todo en notas, de las observaciones de la crítica. La primera parte ofrece el texto, traducción y exégesis literal-filosófica de Summa Th. I, q.84, a.7, base

temática de todo el libro; la segunda contiene las verdaderas posiciones del autor, que se desarrollan en torno a los temas centrales de los fundamentos (estructura de la cuestión metafísica, unidad del conocimiento, conocer y lo conocido), la sensibilidad, la abstracción y la "conversio ad phantasma"; la tercera parte recoge el fruto de los anteriores análisis, señalando lo que se ha conseguido en orden a dejar en claro la posibilidad de la Metafísica, precisamente sobre la base de la "imaginatio". Con ello ha quedado manifiesto el sentido del hombre como "espíritu en el mundo".

L. MARTÍNEZ G.

CONRAD-MARTIUS, HEDWIG: *Das Sein*. Kösel Verlag, München, 1957, 142 págs., 22 × 13,5 cm.

Todas las secciones de este libro, salvo tres pasajes, tienen como base dos trabajos antiguos de la autora no publicados, que llevan por título: *Die ontologischen Seinsbedeutungen*, el primero, y *Stoff and Geist*, el segundo. Estos títulos originarios dan mejor que el título actual el sentido de la obra. Dentro de la problemática del ser, se estudian aquí sólo ciertos aspectos lógico-ontológicos del ser en cuanto tal y de las dos divisiones fundamentales del ser en substancia material y substancia espiritual. A diferencia de la manera humana y personalista con que la actual filosofía de la existencia aborda el problema del ser, la autora se mantiene en un plano impersonal, de riguroso análisis objetivo, según el método fenomenológico, en el que siempre se ha movido. La primera parte, *Analogías del ser*, considera las varias significaciones del ser que acompaña a todo juicio humano. No basta decir que hay un "es" de realidad y un "es" de predicación. Lo misterioso de este "es", consiste en que, sirviendo aun para enunciados en que no hay ninguna realidad, siempre significa algún modo de ser más o menos lejano del ser propiamente real, pero siempre en referencia a él. De ahí la oportunidad de comenzar por las "analogías" del ser, es decir, sus varios sentidos. La afirmación clave de esta primera parte, la más fundamental, es que en todo juicio humano, el "es" copulativo, lleva inmanente una nota de ser (*Sachverhalt*) objetiva, aunque no haya ningún sujeto de predicación, como en los juicios impersonales; siempre "hay" algo. Pero esa nota de ser no se dice de igual modo, sino de modo análogo. Cinco formas cataloga Conrad-Martius: objetos puramente conceptuales (entes de razón), que no tienen ser ni esencia propias, y poseen sólo un "ser" trascendental; ideas, que son objetos trascendentales con esencia propia y sin ser propio (existencia); objetos ideales, que en fuerza de su puesto fijo en el ser (v.g. el número 2), son objetos de una cierta consistencia formal propia y poseen por ello una suerte de ser propio en una analogía más cercana al "ente" real; las entidades reales, que son sujetos propios de su esencia y de su existencia y son por ello propiamente "entes"; las esencias, como la humanidad, son todos cualitativos, puras "quidditates", o substancia de sentido, con una radical incapacidad para un ser propio (individual), y por ello, en cuanto tales, ni pueden objetivarse trascendentalmente, ni ser entes aparenciales, ni estar en analogía cercana a los propios

seres reales, poseen con todo un cierto "ser", que es un absoluto e independiente ser-de-sentido. En la segunda parte del libro se estudia el ser real y sus modos fundamentales de ser. La realidad es definida como la capacidad de por sí para la propia (individua) existencia. Las características de la realidad de las substancias materiales, con una forma de ser "hypokeimenal", y de las substancias pneumáticas, con su forma de ser "archonal" (arché), tienen como base una especial relación entre la esencia y la existencia (distinción no precisamente real); sólo Dios "es" existencia.

L. Martínez G.

Armbruster, Ludwig, S. J.: *Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik.* Verlag Felizian Rauch, Innsbruck, 1957. (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX, 1). 139 págs., 21,5 × 13,5 cm.

Un esfuerzo más de la filosofía cristiana actual por forzar el paso hacia la Metafísica "desde las bases" de sistemas filosóficos contemporáneos cerrados de suyo a aquella trascendencia. Aquí es Jaspers con su filosofía de la existencia. El autor se apoya en la pluralidad de estratos y significados del objeto, tanto en el conocer como en el obrar humano, tal como la ha distinguido Jaspers: objeto inmediatamente mundano empírico, representaciones lógicas del "envolvente" (Umgreifend), el signo de la existencia y el objeto metafísico, y encamina su consideración a través de los tres últimos estratos para dar a la trascendencia de que habla Jaspers un significado auténticamente metafísico. No será lo que dice Jaspers, pero sí lo que en la línea de Jaspers puede en una ulterior explotación de sus principios deducirse. La Metafísica aquí alumbrada no es una Metafísica de posesión (de objetos, de realidades nuevas, "directamente" percibidas), sino más bien de tensión dinámica hacia una meta trascendente. El quicio de este movimiento es la idea de ser a la que se orientan todas las ideas de objetos particulares, movimiento hacia aquel "Envolvente", que, como arco que cierra todo el horizonte de las cosas experimentadas, está presente en cada percepción. Esta presencia es vivida por el hombre en una reflexión personal, libre, sobre sus experiencias mundanas tomadas en su conjunto. La característica sorprendente de esa idea (del ser), a diferencia de todas las demás, es que no se deja reducir a generalización de concepto lógico, sino que expresa una "plenitud" nunca adecuadamente dicha en ningún concepto ni verbo humano. Esta idea del ser es como el espacio infinito del problema metafísico y desempeña en algún modo el oficio de mediadora entre el ser y el fenómeno, es un "movimiento desde el fenómeno al ser". Jaspers da sólo un valor simbólico, de "cifra", a todo conocimiento que apunta al "Envolvente", a la trascendencia; el autor quiere llamar a esa metafísica de "cifras" una metafísica de la trascendencia, de una trascendencia no alcanzada, poseída, sino intendida en un movimiento de entrega amorosa del hombre en esta vida mundana.

L. Martínez G.

b) **Reseñas:**

D'ARCY, M.: *Comunismo y Cristianismo*. Editorial Herder. Barcelona, 1959. 231 págs., 13 × 20 cm.

Esta importante obra del jesuita inglés, la calificamos de valiente, clara y brillante. Es una obra de choque, que no rehuye el encuentro, el careo franco y sin velos. Y hacía falta una obra así que saliese al paso a la falsa idea de un pretendido mesianismo marxista, que prende no difícilmente en muchas psicologías, tan ignorantes del verdadero marxismo como del cristianismo. Por eso hay momentos en la obra que saben a polémica, aunque nunca pierde la serenidad y la frialdad objetiva. El fin de la obra es enfrentar en noble diálogo los elementos esenciales del marxismo, particularmente el leninista, por una parte y por otra los elementos esenciales del cristianismo, particularmente en sus dimensiones filosófico-humanas. Es absurdo pensar que el cristianismo carezca de eficacia temporal a través de una armónica filosofía sobre el hombre. Pero es igualmente absurdo pensar en el marxismo como la única filosofía eficaz en el dominio de lo temporal; y más absurdo aún pensar en la exclusividad del marxismo como filosofía de lo temporal. El cristianismo presenta una inagotable riqueza humana, siempre renovada. No es que el Autor ponga al marxismo y al cristianismo en la misma línea, ni los haga partir del mismo punto. Parte del hecho real de muchas conciencias que se plantean la dualidad *marxismo-cristianismo*, y hace ver la heterogeneidad de ambos mundos, poniendo a cada uno en su sitio. El libro es claro, su gran virtud. Se mueve con admirable facilidad en la espesura del pensamiento marxista. Tiene páginas brillantes, que rayan en lo apologético. Sin disimular el fuego de la convicción profunda, evita el exceso apologético, para conservar la serenidad objetiva de la verdad.

JOSÉ M. ALEJANDRO.

MUGNIER, R.: *Le problème de la vérité*. Presses Universitaires de France. París, 1959. 100 págs., 12 × 18,5 cm.

Como un folleto de *initiation philosophique*, este librito está bien escrito y concebido. De hecho no se trata de un *problema*. Más bien se trata de una exposición de las nociones epistemológicas fundamentales: *duda, certeza, error* (primera parte); y una visión histórica y muy reducida, de las diversas soluciones dadas al problema de la objetividad del conocimiento: realismo tomista, criticismo kantiano, realismo crítico, intuicionismo, fenomenología, etc., señalando los errores del escepticismo, relativismo, positivismo, etc. Un libro conciso, claro, óptimo como iniciación crítica. Solamente indicaremos ciertas equivocidades, como por ejemplo, confundir el criterio de evidencia con la "idea clara y distinta" de Descartes. Quizá la misma concisión del libro obliga a suprimir explicaciones, que son necesarias.

JOSÉ M. ALEJANDRO.

CUTTAT, J.: *La rencontre des Religions*, avec une étude sur la spritualité de l'Orient chetien. Les religions. Aubier, éditions Montaigne, 1957; 200 páginas, 12 × 19 cm.

De dos partes consta la presente obra, tan interesante la una como la otra e íntimamente unidas. En la primera se parangonan dos tipos universales de espiritualidad: el uno, partiendo de nuestra identidad original con la divinidad suprapersonal e indeferenciada, tiende a alcanzarla por la interiorización de la conciencia; el otro, fundado en la absoluta trascendencia de Dios personal, aspira por medio de un humilde amor a una unión indefinidamente deificadora, aunque siempre recibida. Es la metafísica Oriental ante el monoteísmo Occidental; pero no destruyéndose mutuamente, sino más bien completándose de modo que la revelación monoteísta puede adoptar la perspectiva oriental salvándola en su esencia y sobreelevándola en virtud de la cooperación de la naturaleza y de la gracia. Es muy de notar—como lo han anotado ya otros críticos—el método empleado por el Autor y aparentemente paradójico: en el estudio comparativo de las Religiones "cuanto más profundice en mi propia religión más preparado estoy para penetrar y asimilar el núcleo positivo de las otras perspectivas religiosas" (p. 32). Este mismo estudio no debe considerarse sin trascendencia religiosa para el que lo hace, si toma de él ocasión de profundizar en su propia religión. En la segunda parte el Autor cree poder presentar como realización de la dicha complementación—interiorización y trascendencia—estudiada en la primera la llamada "oración del corazón", propia de la "hesychasme" y muy usada de antiguo en el Oriente cristiano, de la que hace un análisis pormenorizado y cuyos peligros, límites y valor señala. Todo el libro pone de manifiesto la penetración, vasta cultura histórica, filosófica y teológica propia de un profesor de l'Ecole des Hautes Etudes en París.

A. FABRAT.

CATURELLI, A.: *Cristocentrismo*. Córdoba (Argentina). Imprenta de la Universidad. 1956. 158 págs., 12,5 × 20 cm.

Este—nos advierte el Autor—no es un libro de filosofía, ni de religión, son las dos cosas a la vez: de tal modo se unen en él el filosofar concreto y la fe que resultan inseparables. Su tesis—digamos así—es la proclamación de Jesucristo centro de la naturaleza toda, y no sólo del hombre, por la Encarnación y la Redención. El hombre no puede decirse autónomo, como si fuese su propia norma de gobierno; todo es dependiente y asumido por el Verbo y toda su actividad en todos sus planos tiene esta relación esencial a Jesucristo. No por esto, sin embargo, deben confundirse lo temporal y lo sobrenatural; tan solamente debe admitirse que lo temporal no es autónomo: todo ha sido redimido por el Verbo y asumido al hacerse Este hombre. Por lo mismo al Autor le parece contradictorio el hablar de un Humanismo cristiano; y ni el Humanismo teocéntrico debería admitirse por encubrir un ilegítimo Humanismo antropocéntrico. Señalada la tesis principal, se desarrollan en sendos capítulos estos temas relacionados con ella: El hombre cristia-

no y la libertad, considerada ésta no psicológica sino teológicamente: liberación del pecado y servidumbre a Dios o viceversa; El hombre cristiano ante la muerte: la primera o natural y la segunda o eterna El hombre cristiano y el Estado totalitario; Educación integral del hombre integral; Libertad y necesidad en el hombre. Capítulo este último en el que su Autor al hacer la crítica de la obra de Manuel del Río: *Estudio sobre la libertad humana. Anthropos* y *Ananke*, expone su parecer personal sobre el tema de la libertad y concluye la Primera Parte con unas reflexiones sobre la democracia que sirven de paso para la Segunda denominada: ¿Es legítima una democracia cristiana como partido político? A la luz de diversos Documentos pontificios de León XIII, S. Pío X y Pío XII responde el Autor negativamente. Todo el libro transparenta convicción y viveza radicada en profundas ideas teológico-filosóficas; cualidades del Autor que brillan en sus diversos libros y Artículos de Revistas.

A. FABRAT.

La collaboration philosophique. Publicazioni della rivista "Ricerche Filosofiche" VIII. Bologna, Società Tipografica Mareggiani 1958. 151 págs., 15 × 21 cm.

La presente obra—o más bien colección de monografías—es la realización de un deseo de la Sociedad filosófica de Calabria, a saber: la comunicación o colaboración de los filósofos que trabajan en naciones y con orientaciones diversas, para evitar cierto aislamiento, al que se inclinan muchos de ellos. En Italia, sin embargo, no se ha notado este retraimiento, y prueba de ello son los estudios aquí reunidos sobre la contribución de los italianos al estudio de los filósofos o corrientes filosóficas extranjeras después del Idealismo—con exclusión, por demasiado conocidas, de las relaciones entre el idealismo italiano y el alemán. Así Bracantiano F. escribe sobre el pragmatismo en Italia a principios de siglo; Lovecchio A. describe las tesis marxistas en Italia; Purgliesi A. presenta a algunos autores que más o menos han sentido el influjo de Bergson; Semerari G. ilustra el existencialismo italiano, más que el existencialismo en Italia; De Crescenzo G. expone el neopositivismo en Italia. Algunos de estos autores no se contienen dentro de los límites de una información, añadiendo observaciones críticas. Así cumplen el fin principal del libro dedicado a los miembros no italianos del XII Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Venecia—septiembre de 1958—y al mismo tiempo contribuyen, por su parte, al intercambio de ideas con sus juicios sobre diversos sistemas o modalidades de los mismos. Se cierra el volumen con la Proposición presentada a la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía por el Presidente de la Sociedad filosófica de Calabria, D. A. Cardone, y aprobada por unanimidad, en favor de una colaboración internacional en el campo de la moralidad, y con el fin laudable de que, obtenido un acuerdo entre los filósofos, pueda la Filosofía en tan importante dominio influir en la vida civil de la humanidad.

A. FABRAT.

Di Noto, A., O. F. M.: *L'evidenza di Dio nella Filosofia del secolo XIII*. Padova, Ceram, 1958. 162 pp., 17 × 24,5 cm.

El Autor resume las respuestas de los escolásticos de la segunda mitad del siglo XIII a la célebre cuestión "Utrum Deum esse sit per se notum", distribuyéndolas en tres grupos: el de los que la afirman, el de los que la niegan, el de los que buscan una solución intermedia. Entre estos últimos, es particularmente interesante el estudio dedicado a Pedro de Trabibus, hecho sobre una cuestión inédita de su comentario al primer libro de las Sentencias, que se publica como apéndice. Tras esto, considera también el Autor la actitud del siglo XIII ante otros dos problemas relacionados con el de la evidencia de Dios: la posibilidad de la duda escéptica y la compatibilidad de fe y afirmación racional de Dios.

J. Gómez Caffarena.

Iriarte, J., S. I.: *Pensares y Pensadores* (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía). Editorial Razón y Fe, S. A., Ediciones FAX. Madrid. 212 págs., 20 × 14 cm.

Un libro atractivo. En tono periodístico, de un "periodismo" singular: El P. Iriarte lleva ya un buen número de años enseñando Historia de la Filosofía, la lectura del libro se hace descansada y gustosa.

Sólo el encabezamiento de los 27 capítulos nos da ya idea de su variedad. En ellos aparecen los nombres de veintiséis "pensadores", la mayoría —exceptuados sólo los últimos capítulos—representante de otros tantos "pensares" encuadrados en los siglos XIX y XX.

El P. Iriarte no parece intentar otra cosa con su libro sino la presentación, por lo general bajo un solo aspecto, de esta galería intelectual. No existe orden alguno. Tampoco una toma de posición de antemano definida, desde la cual se llame a juicio a tan diversos personajes: Benavente, Freud, Heidegger, Papini, Toynbee, Unamuno, Cajal, Carrel, San Agustín, Sartre... Ya dice él en el brevísimo prólogo que tantos años de enseñanza "desprovincianizan al más cerrado". Sin embargo, queda también notado en el mismo prólogo, cómo una filosofía que se contenta con tomar nota de cuanto piensan los demás sin querer nunca decidirse está falta de interés. Es un criterio cuya aplicación a lo largo del libro es manifiesta. En él, a continuación de los datos biográficos filosóficos, encontramos siempre la crisis correspondiente del filósofo, por lo común breve. Ella nos descubre un pensador que no busca el brillo, fácil o no, fuera de la filosofía perenne.

En suma, el libro ofrece una lectura descansada, enriquecedora porque documenta, sugestiva porque nos dice del hombre, y del hombre "pensador" y moderno. Que de muchos libros se pudiera decir otro tanto.

J. Jiménez.

HASSELVELT, ROGER: *El misterio de la Iglesia.* Traducción del francés por José Sánchez Guerra, S. J. Prólogo a la edición castellana por Joaquín Adúriz, S. J. Cuatro tomitos con 358 págs., 13 × 18 cm. Ed. Educación y Vida. Buenos Aires, 1959. Distribuidora en España Herder. Barcelona.

La problemática que en torno a la esencia y propiedades de la Iglesia ha ido en aumento en los modernos tratados de Eclesiología ha superado los límites puramente eclesiásticos para interesar a amplios círculos de seglares cultos, especialmente los enrolados en diversas asociaciones de Acción Católica, Congregaciones Marianas, etc.

Precisamente el fin del presente trabajo es ofrecer a los estudiantes laicos un manual fácil, seguro y suficientemente amplio en medio de su concisión, que les informe con claridad sobre los problemas más interesantes de Eclesiología. Para lo cual el tratado ha sido dividido por su autor en tres interesantes partes: en la primera se bosqueja una especie de metafísica de la Iglesia, los elementos esenciales de su naturaleza; en la segunda, las leyes fundamentales del ciclo histórico de la Iglesia, su devenir y porvenir, y por último en la tercera y última se muestra de un modo sintético los dos elementos, visible e invisible, que constituyen la íntima naturaleza de la Iglesia. La atrayente presentación, en tomitos manejables, hace muy agradable la lectura de la presente obra.

L. SALCEDO.

LEROY, A.: *"Naissance de l'art Chrétien" Des origines à l'an mil.* Je sais-Je crois. Arthème Fayard. París, 1956. 123 págs. 14,5 × 19,5 cm.

Presenta el autor la historia del arte cristiano de los diez primeros siglos. Primero la pintura de las catacumbas y después el arte oriental, principalmente el bizantino, y el arte occidental. Trata todas las manifestaciones del arte cristiano, desde la arquitectura hasta los mosaicos y miniaturas. No se limita a exponer las obras y manifestaciones artísticas, sino explica también las causas y razones históricas y humanas de donde nacen y se desarrollan las diversas corrientes y manifestaciones del arte cristiano de los diez primeros siglos. Hace notar especialmente la ayuda de la Iglesia y del Papado al desarrollo de ese arte. Nos da una buena visión de conjunto clara, fundada y bien ambientada, del arte cristiano hasta el año mil.

JESÚS DE LOS RÍOS.

DAUJAT, S.: *La Grâce et nous Chrétiens. Je sais-Je crois.* Arthème Fayard. París, 1956. 122 págs. 14,5 × 19,5 cm.

Un seglar profesor de filosofía y profundo conocedor y divulgador de la teología, especialmente en cuestiones de espiritualidad, escribe sobre la Gracia. Después de una brillante introducción de este dogma; sigue un breve pero vigoroso ensayo de la vida natural del hombre, que le permite situar

en su posición el camino sobrenatural de la gracia, de la que nos presenta los máximos esplendores en su fuente divina, en su medio de comunicación: los sacramentos y en su realidad viviente en el cristiano.

JESÚS DE LOS RÍOS.

CORTE: *Satan, l'adversaire.* Je sais-Je crois. Arthème Fayard .París, 1956. 124 págs., 14,5 × 19,5 cm.

El autor-teólogo responde a nuestra pregunta: "¿Quién es realmente satán?", con un análisis de los textos de la revelación. En el espíritu de todo hombre existe un mundo heteróclito de imaginaciones demoníacas. Esta realidad satánica la conocemos por la revelación del Espíritu Santo en el desfile del mismo Satán por el mundo de los hombres. Aparece como Mefistófeles de bella apariencia; hediondo vampiro; superchería y magia negra; el Mal; Tentador infernal, casi habituado como viejo camarada, para el Santo Cura de Ars o, en fin, asombroso parangón entre el príncipe de las Tinieblas y Cristo, Luz que salva al mundo.

JESÚS DE LOS RÍOS.

RÉTIF, A.: *Catholicité.* Je sais-Je crois. Arthème Fayard. París, 1956. 122 páginas. 14,5 × 19,5 cm.

"Catholicidad" es un libro que divulga las notas características de la Iglesia Católica. La Iglesia excluye todo particularismo nacional o político. La Iglesia se adapta perfectamente a las costumbres de cada raza y de cada nación sin perder en absoluto su matiz particular. El P. Rétif basa estas ideas en la Escritura y en la historia. Al final, nos da una visión rápida de la posición universalista de los últimos Pontífices.

JESÚS DE LOS RÍOS.

COLLING, A.: *Histoire de la Musique Chrétienne.* Je sais-Je crois. Arthème Fayard. París, 1956. 126 págs., 14,5 × 19,5 cm.

En la introducción explica el origen religioso de la música. De este viejo tronco brota la música cristiana que empieza con los balbuceos de salmodias e himnos de los primeros siglos y alcanza ya en los tiempos del Papa Gregorio una gran personalidad artística propia. Sigue el estudio del desarrollo del Gregoriano durante la Edad Media; su contacto con otras ramas de la música cristiana y sus forcejeos para abrirse paso hasta conseguir ser la música universal de la Iglesia Latina. Como anunciando el Renacimiento surge en Flandes el "Ars nova". Palestrina y Victoria constituyen el culmen de la polifonía en pleno Renacimiento. Hace un breve estudio de la música coral protestante. En el siglo XIX la música cristiana es cultivada por los grandes maestros—Bach, Haendel, Haydn, Mozart, Beethoven—en oratorios

y misas, pero se descuida la música coral litúrgica, y se corre el riesgo de profanizar la música cristiana. Por último, hace referencia a la obra de Pío X en favor del gregoriano y menciona los últimos movimientos del arte musical cristiano.

JESÚS DE LOS RÍOS.

SOLOWJEW, W.: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von...* Hrgs v W. Szylkarski. Bd II, Una Sancta: Bd I. Freiburg i.B., Erich Wewel Verlag, 1957; 510 págs., 16 × 24 cm.

A su tiempo presentamos a los lectores de nuestra revista los tomos VII (10, 1954, 217) y III (11, 1958, 339) de esta edición alemana de las obras completas del gran pensador ortodoxo Solowjew. Hoy, con algún retraso, presentamos este nuevo volumen. Es el II de la Serie, y el I de la obra titulada "Una Sancta", consagrada especialmente al tema o a los temas de la unidad de la Iglesia. Comprende las siguientes obras: Los fundamentos espirituales de la vida; El camino de Solowjew hacia la Una Sancta, presentado por Szylkarski; La gran disputa y la política cristiana; Aclaraciones sobre la gran disputa; Cuestiones sobre los "católicos viejos"; Respuesta a N. J. Danilewski; Historia y futuro de la teocracia, libro I; Correspondencia de Stossmayer con el Cardenal Rampolla; Indices. El presente volumen no desmerece en nada de los anteriores. Las traducciones están hechas todas por el Profesor Szylkarski, salvo la primera, debida al Profesor L. Muller. La oportunidad de esta publicación en el momento actual salta a la vista. Un pensamiento tan sincero y tan vigoroso y penetrante como el de Solowjew representa una de las mejores contribuciones al problema de la Unión de las Iglesias, que hoy se ha convertido felizmente en una preocupación vital de todos los cristianos.

J. GERARDO.

RUNES, D.: *A book of contemplation.* Philosophical Library. New York, 1957; 149 págs., 11 × 21 cm.

El autor destila aquí su filosofía de la vida, de la historia, de Dios, del alma, de la religión, de la política, de la moral, etc., en forma de sentencias breves, como proverbios o apotegmas, ordenadas alfabéticamente a manera de diccionario por palabras significativas. Así, p. ej., "AGNOSTICO": Una persona tímida que intenta ocultar su inseguridad bajo una capa metafísica. Es gnóstico sobre sí mismo, pero agnóstico respecto de todo lo demás"... "ANIMALES no tienen conciencia. Si la tuviesen, serían mejor que los hombres. Todos somos animales, pero ellos viven para el día y nosotros para el futuro." La forma de expresarse es aguda y con frecuencia se matiza de gracia y de humor. Pero es una lástima que la filosofía así destilada en esas gotas sea en el fondo una filosofía pesimista, humanista, pero con un humanismo acre, sin la perspectiva de un Dios trascendente y al parecer sin alma. Dios, nos dice, se encuentra en el espíritu del hombre, y la visión que el espíritu

tiene de Dios es Dios mismo. Y por otra parte se irrita contra que el hombre pueda ser considerado de alguna manera como fin del mundo, él tan minúsculo ante las galaxias, un hongo terrestre, 98 por ciento de agua y 2 por ciento de fósforo y cosas parecidas (and such). A nosotros más bien nos irrita un poco ese cerrar los ojos a la luz de las cosas y sobre todo a la luz del hombre mismo, que si es luz con sombras, es, en definitiva, luz y luz de espíritu.

J. GERARDO.

PIEPER, J.: *Uber den Begriff der Tradition.* (Arbeitsgem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, H. 72.) Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1957; 56 págs., 16,5 × 24 cm.

Con gran finura de análisis nos va introduciendo Pieper en la problemática, primero, y luego, en la solución del problema "tradición", poco tratado en su alcance general. En sentido preciso tradición significa la transmisión de algo, que se ha recibido, a alguien para que lo reciba y a su vez lo transmita más allá. El simple hecho de conocer los "tradita" no constituye todavía la tradición, sino que es preciso aceptarlos como "tradita", o sea crearlos. La noción de tradición implica que lo "traditum" no es verificable por la experiencia y por eso no es provisional, sino definitivo. La tradición, en este sentido definitivo, consiste, en última instancia, en la transmisión de una palabra divina (revelación) de generación en generación. La noción de tradición se verifica de la manera más pura en la tradición sagrada. Las formas históricas de la tradición sagrada son tres: cierta la primera, la tradición doctrinal del cristianismo; muy probable la segunda, contenida en los mitos de pueblos no cristianos; posible la tercera, la de las certezas inconscientes (relativas a la salvación, a la culpabilidad, a la felicidad, etc.). La filosofía actual se caracteriza—frente a la tradición sagrada—por su tendencia a eliminar, cada vez más y más consecuentemente, las "tradita" del dominio de la filosofía, y por el estremecimiento creciente en cuanto a las consecuencias de esta eliminación. La verdadera unidad de la humanidad está fundada sobre la participación común en la tradición sagrada, que se remonta a la palabra de Dios, y no sobre la unidad política, o cultural, o de comunicaciones, etc. Las intervenciones de los asistentes a esta Sesión 46 (16.1.57, Düsseldorf) donde Pieper leyó este trabajo, no hacen (págs. 39-56) sino confirmar la exposición aun cuando revisten la forma de objeción. Es un placer leer aquí a Pieper y sus indicaciones merecen ser desarrolladas y tenidas en cuenta.

J. GERARDO.

MAINE DE BIRAN: *Journal. III. Agendas, Carnets et Notes.* Edition intégrale publie par Henri Gounhier. Être et Penser. Cahiers de Philosophie, n. 43. Neuchatel, Editions de la Baconnière, 1957. XII-326 págs., 20 × 14 cm.

Con este tercer tomo queda conclusa la edición del *Journal*, de cuyas características dimos cuenta en esta revista al presentar los dos primeros tomos

(PENSAMIENTO 13 [1957], 494-95). Estos contenían un diario continuado sin interrupción desde febrero de 1814 hasta mayo de 1824, dos meses antes de la muerte de Biran. El tercero contiene notas sueltas de carácter autobiográfico, "diario" en sentido más o menos estricto, sacadas de varios cuadernos y hojas volantes, agendas, carnets, etc., pertenecientes a muy distintos períodos de la vida del autor; muchas de estas notas se han sacado de un "viejo cuaderno" voluminoso, que los anteriores recopiladores y editores de las obras de Biran llamaron impropiamente "viejo diario" o "primer diario"; tienen el valor particular de darnos trozos autobiográficos de data muy anterior al gran diario de los últimos años, pues son de 1794 y 95. Igualmente las agendas y carnets nos ofrecen apuntes correspondientes a los años 1811 al 14. La última sección del libro contiene notas de páginas sin fecha. Completa la edición del "Diario" un copioso Indice histórico (págs. 253-317), con especial atención a los personajes más conocidos de M. Biran.

L. MARTÍNEZ G.

REVISTAS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA, CRITERIOLOGIA, FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS, METAFISICA, TEOLOGIA NATURAL

DE WAELHENS, A.: *Philosophie et non-philosophie*. RevPhilLo 57 (1959) 5-43.

A la historia de la filosofía se podría representar como un proceso dialéctico en que se la ve afirmar sin descanso su pretensión de existir, aunque bajo formas siempre renovadas, como otras tantas respuestas a contrarias negaciones impuestas por su propia evolución. Su realidad sería como inseparable de la no-filosofía: como si la filosofía conquistase y animase secretamente a lo que la es extraño, y, sin reducir a silencio a su antagonista, lo hiciese suficientemente "filosófico" para hacer brotar en él nuevas "razones" que la impugnasen. Ella, por su parte, se intranquiliza, acepta una vez más convertirse en no-filosofía de la filosofía; pero con el fin de ser definitivamente pura filosofía. Lo cual hasta hoy ha sido una ilusión. Semejantes tentativas aparecen—aunque de diversos modos—en tres corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo—así se hace ver en el presente artículo: en la hegeliana, la marxista y la fenomenológica. Tentativas, fallidas en cuanto que no han reafirmado definitivamente a la filosofía en su derecho, y triunfantes porque siempre la han dejado sobrevivir. Unicamente después de reflexionar sobre esta continuada relación entre filosofía y no-filosofía se podrá determinar el contenido, la estructura y la definición de la filosofía. Estructura que se podrá expresar así: filosofía es un reflexionar sobre una experiencia no filosófica, aunque capaz de hacerla consciente de su carácter no-filosófico y de permitirla, a veces, que se erija en una puesta en duda de la misma filosofía. La experiencia no-filosófica, por su parte, está tan cercana a la filosofía que se deja oir de ésta, la inspira sus inquietudes y llega aun a transformarla como

filosofía. Su definición podría enunciarse de este modo: filosofía es el establecerse de la razón en el conjunto de la experiencia humana en cuanto que este establecerse reflexiona sobre sí mismo. Con ésto se fija al filósofo un programa inmenso y limitado, ambicioso y modesto, preciso y sin posibilidad de tener fin, y coloca a la misma filosofía por encima del dogmatismo y del relativismo.—A. FABRAT.

CHAUCHARD, P.: *Valeur et limites de l'apport scientifique à la philosophie.* Dialectica 13 (1959) 123-143.

Ciencia y filosofía son dos dominios de investigación distintos, que estudian la misma realidad con puntos de vista y con métodos diferentes. La ciencia no se debe limitar al análisis, sino que su papel es también la explicación sintética del aspecto científico de la realidad total (cosmología o fenomenología científica), es decir, el aspecto científico del *ser* que no es espíritu y materia separados sino organización material más o menos compleja. La ciencia entonces, sin meterse en el dominio de la filosofía, se ocupa del aspecto científico objetivo de los valores espirituales, particularmente importante para el mundo científico y técnico actual. La filosofía, conservando su papel de estudio específico desde el punto de vista ontológico, aparece entonces como más fácil de concordar con la ciencia.—J. GERARDO.

GEX, M.: *La philosophie d'inspiration scientifique.* Dialectica 13 (1959) 160-183.

La filosofía de inspiración científica no es una epistemología como la filosofía de las ciencias, sino una filosofía de la naturaleza. Se apoya sobre los resultados obtenidos por las ciencias, pero los utiliza de una manera original poniéndose en un punto de vista verdaderamente especulativo. Por eso nunca es una mera extrapolación de la ciencia. Whitehead y Ruyer, p. e., han desarrollado y elaborado filosofías notables de inspiración científica, que se caracterizan por dos tendencias fundamentales: la tendencia espinozista según la cual toda realidad posee dos caras complementarias, es decir, una interioridad espiritual y una estructura espacio-temporal, y la tendencia leibniziana que valoriza la interioridad sobre la interioridad y distingue por eso entre seres dotados de subjetividad—como los átomos, las moléculas y los seres vivos—y simples agregados sin organización. Estas tendencias filosóficas alcanzan en nuestros días una amplitud cada vez mayor.—J. GERARDO.

MUNZ, P.: *Investigations of philosophy.* Dialectica 13 (1959) 57-80.

La práctica del análisis lingüístico, en tanto supere a una pura lexicografía, se apoya en ciertos postulados tácitamente aceptados. Los filósofos cultivadores del análisis lingüístico excluyen toda discusión previa sobre la existencia de tales postulados, y aun sobre su valor mismo. Pero este sistema de filosofar se revela totalmente irracional. Si bien estuvo acertado Wittgenstein al apartarse del empirismo primitivo, se equivocó al orientarse hacia el análisis lingüístico. Nos parece preferible el criterio de "falsificación" propuesto por Popper. Según Popper el verdadero criterio empírico de una proposición universal no consiste en su verificación, sino en la ausencia de pruebas que la demuestren falsa. Puede una proposición universal ser provisionalmente adoptada como verdadera hasta tanto ella no sea demostrada como falsa. La teoría de la "falsificación" resuelve el problema de la inducción—no negándolo, como alguien ha hecho recientemente—sino dándole una solución.—P. GARCÍA ASENSIO.

KÖNIG, H.: *Kulturbedeutung des Messens.* Dialectica 13 (1959) 27-41.

He aquí un cuadro, acaso sólo un boceto, de las relaciones entre medición y cultura. "Medida" y "cultura" constituyen los dos pilares de un puente. La importancia de la medida es primordialmente científica. Objetivo parcial de la síntesis propia de las ciencias exactas es, esquemáticamente hablando, un pequeño número de ecuaciones que describan un conjunto de fenómenos. Para la comprobación ideanse experimentos, dispuestos de tal manera que pongan de manifiesto si un efecto existe o no. Semejantes experimentos, como por ejemplo la experiencia de Michelson para prueba de la teoría de la Relatividad especial, son siempre mediciones. En general: las experiencias decisivas sobre la relativa validez de las teorías son *mediciones*. Mas las posibilidades de la medida no se agotan con prestar su apoyo a la ciencia y a la técnica. Dibújase el puente hacia la *cultura*, y hay que examinar también de cerca la

cabeza de puente del otro lado. Conocemos algunas "culturas" que responden a determinadas épocas, pero la imagen correspondiente a la época actual nos falta; dicho de otra manera: estamos trazándola, mas nos falta la "distancia del cuadro". Sabemos que las culturas vienen y pasan. Las más de las veces hemos de agradecer los bienes de la cultura a hombres geniales, y los genios se desarrollan mejor en terreno pobre que en un nivel de vida elevado. En una manera clínica de considerar las cosas, se puede concebir la cultura como el estado de salud anímica de una comunidad. Cabe todavía distinguir entre la cultura y la formación del entendimiento y del corazón. Con la ayuda de ejemplos apropiados, como el análisis de los criterios de la objetividad científica y el de las etapas de la formación de los juicios en la técnica de la medida de los colores, trata el autor de demostrar que no es posible separar el dominio de la medida del dominio de la apreciación, ni tampoco la esfera de la técnica y la esfera de la cultura... En la enseñanza, las disciplinas de la medida, consideradas y tratadas en una perspectiva epistemológica, tienen un valor formativo inmediato: contribuyen esencialmente a crear esa actitud a la que se ha llamado "el sentido de la medida".—J. M. Riaza Morales.

Rescher N.: *The Distinction between Predicate Intension and Extension*. RevPhilLo 57 (1959) 623-636.

En gran parte el desarrollo de la lógica simbólica ha ido de la mano de las matemáticas. Con ello la lógica simbólica se aparta cada vez más, y rápidamente, de la lógica tradicional. Porque no hay duda de que las matemáticas únicamente necesitan de una lógica de extensión, mientras la lógica intensiva cae fuera de su alcance. En cambio la Filosofía necesita de ambas lógicas: extensiva e intensiva. Por ello no pocos filósofos abandonan la lógica simbólica como si fuera algo inútil para la filosofía. Nuestro intento es mostrar que la distinción tradicional entre intensión y extensión puede articularse en la lógica moderna, y que ella tiene gran importancia en sus aplicaciones filosóficas.—P. García Asensio.

Crescini, Angelo: *La contemporánea problemática del problema filosófico*. RivFil Neosc 51 (1959) 97-116.

La filosofía contemporánea puede considerarse como un precipitado de las contradicciones implícitas en la filosofía moderna y de los residuos que no han podido asimilar el racionalismo y el idealismo. Esta filosofía ha hecho problema de la posibilidad misma de la filosofía. El autor quiere dar cuenta de las dos respuestas que se han dado a este problema. I. Hay algunos que han dicho que ni siquiera existe el problema filosófico, porque no hay realidad escondida que investigar. Tal es la respuesta del positivismo lógico. Luis Witgenstein dice que la metafísica es el arte de eliminar todos los problemas sin sentido; y como carecen de sentido todas las proposiciones científicas y metafísicas, porque no son comprobadas por la experiencia inmediata, se sigue que ninguna de esas proposiciones son ni filosóficas ni siquiera científicas. Hay ciertamente una realidad, pero que es inexpresable con palabras ni aun con la mente: de ella tenemos una visión mística supracognoscitiva.

Moritz Sclick quita aun esa visión mística del mundo, y dice que las proposiciones científicas no dicen nada de la realidad: esas proposiciones son solamente reglas sobre las combinaciones de las palabras. Si esas proposiciones son fruto de la observación, son científicas; y si no se comprueban con la observación, son metafísicas, sin realidad ni sentido alguno. Rudolph Carnap ha ahondado más en la combinación de las palabras o en la sintaxis. Hay objetos enteramente suprasensibles como "objeto, absoluto, ser, idea", y estos dan ocasión solamente a pseudoproblemas y a proposiciones sin sentido. Hay otros objetos que pertenecen a ciencias particulares, como hombre, historia, sociedad: estos ocasionan problemas filosóficos, y las proposiciones sobre ellos tienen un sentido, pero meramente sintáctico. De estas proposiciones vale el análisis sintáctico que hace Carnap. Dice que una proposición, en que aparecen indicaciones de cosas, es igual a una proposición en que aparecen indicaciones de sensaciones. Así: "una cosa es un complejo de átomos", es igual a la proposición: "una cosa es un complejo de sensaciones".

II. La segunda respuesta al problema de la filosofía, es que realmente hay un problema real, pero que ese es completamente insoluble. Así responden los *existen-*

cialistas. La realidad, dicen, es esencialmente singular, y no puede reducirse a las categorías universales por las cuales pensamos. Solamente tenemos en nuestra mano las categorías existenciales, como angustia, náusea, estar arrojado en el mundo, ser para la muerte, ser en el mundo. Sartre ha llegado al extremo de negación de toda posibilidad de solución. El hombre es ser para sí, y él es un vacío de ser: lo distinto del hombre es ser en sí, y ese es enteramente opaco para sí y para otros.

El *problematicismo* italiano no llega a conclusiones tan desesperantes. Abagnano dice que el hombre está constituído por la trascendencia: él aspira a conocerse a sí, al mundo, al prójimo, aunque no tiene medios para satisfacer esa aspiración. La vida es problema, no solución de ningún problema, dicen a su vez Bafi y Hugo Spirito.

Mas la metafísica no se puede aniquilar. Y aun estos autores que tratan de deshacerla, tratan muchas cuestiones metafísicas sobre la esencia del lenguaje y la índole de lo objetos que no tienen solución.—J. HELLÍN.

CALOGERO, G.: *Di certe persistenti illusioni dei logici e dei metodologi*. RivdiFil 50 (1959) 194-218.

Aunque, por la costumbre de ver una estrecha conexión entre los problemas lógicos y ciertas situaciones de experiencia lingüística, no vemos diferencia apreciable entre el "análisis lógico" y el "análisis del lenguaje", con todo persiste la vieja ilusión de poder descubrir, a través de dichos análisis, los criterios de verdad, los modos del recto pensar, los cánones de la razón. Los lógicos y los gnoseólogos contemporáneos vuelven a caer en las mismas ilusiones de hace treinta años; y aunque sus métodos hayan avanzado, quedan en duda sobre la naturaleza del *quid* metalingüístico y, consiguientemente, sobre la posible existencia de tales viejas entidades lógico-metafísicas. La primera de las ilusiones clásicas es que creemos buscar la "verdad", cuando en realidad sólo buscamos "una cierta verdad"; no es posible conocer "toda la verdad". La verdad que conocemos está condicionada por nuestra experiencia y nuestra utilidad. Cada uno busca una verdad diferente. Otra ilusión lógica constante, consiste en creer que tanto más nos avecinamos a la perfección racional de la ciencia, cuanto más exactamente formulemos nuestras teorías, con el valor demostrativo de las matemáticas. Y semejante a ésta es la ilusión según la cual la actifidad racional consiste en poner orden en los conceptos y de esa manera ordenar el mundo en sí mismo desordenado. Ilusión connexa con la antiquísima del método" ("discursus", "iter"), que supone un mundo constituído jerárquicamente, como una burocracia ministerial. Hoy que la lógica y la metodología están impregnadas de lingüística y semántica, la confusión es mayor por el "metaforismo" del método y por la discursividad intrínseca de todo hablar argumentante. Así como no hay un método lógicamente obligatorio, tampoco hay nada lógicamente *prius* o *posterius*. Sólo hay valores de hecho. El juego lingüístico se asemeja a un álgebra; por eso la matemática ha sido interpretada como una forma del lenguaje. Las mismas teorías elaboradas por los "lógico-matemáticos", será útiles *post factum*. El recto pensar ha de resolverse en el recto hablar, y una ciencia veraz es igual a una lengua bien hecha. Consiguientemente hay que disciplinar el lenguaje de la ética y del derecho; hay que volver a la exactitud de las palabras de Pródico. Otra de las típicas ilusiones de los lógicos u los metodólogos es creer que es necesario encontrar un lenguaje común para estar de acuerdo.—J. M. ALEJANDRO.

PIAGET, J.: *Perception, apprentissage et empirisme*. Dialectica 13 (1959) 5-15.

En este artículo se resumen los resultados obtenidos en dos Reuniones (1957 y 1958) del Centro Internacional de epistemología genética de Ginebra. Finalidad de este Centro es comprobar por métodos psicogenéticos algunas hipótesis epistemológicas capaces de ser comprobadas por los hechos. Bajo este aspecto tenía importancia comprobar la validez de las interpretaciones del empirismo en estos dos campos privilegiados que éste invoca para su justificación: 1.º, el de la *percepción* como fuente de conocimiento inmediato de la realidad exterior, y 2.º, el del *aprendizaje* como medio de adquirir conocimientos por sola la experiencia. El problema general estudiado es el siguiente: desde el punto de vista del empirismo—y particularmnte del moderno empirismo lógico—se dan dos formas de conocimientos, a saber: conocimientos empíricos proporcionados por la experiencia—percepción y apren-

dizaje—independientes de toda lógica y anteriores a las coordinaciones lógico-matemáticas, los unos; y conocimientos lógico-matemáticos que se reducen a coordinaciones posteriores y ligados en particular al uso del lenguaje, los otros. Las hipótesis que se trataban de comprobar eran, por el contrario, las siguientes: 1.ª, en todos los planos del conocimiento—incluso en la percepción y el aprendizaje—la adquisición de conocimientos supone el ejercicio de actividades del sujeto bajo algunas formas que preparan en diferentes grados las estructuras lógicas, y 2.ª, las estructuras lógicas, por tanto, están contiguas ya a la coordinación de las mismas acciones y quedan así esbozadas a partir del funcionamiento de los más elementales instrumentos que sirve a la formación de los conocimientos. Las conclusiones a que se llegó a través de múltiples experiencias, aquí descritas, son—esquemáticamente enunciadas—éstas: 1.ª, parece excluído el interpretar las estructuras lógicas como formas *a priori*, toda vez que para su elaboración se requieren tanto la experiencia como el aprendizaje; 2.ª, por múltiples razones, los resultados obtenidos no están tampoco de acuerdo con la interpretación empirista.—A. FABRAT.

PLEBE, A.: *Empirismo dogmatico ed empirismo ipotetico.* GiorCrFilit 38 (1959) 202-213.

¿Puede el empirismo ser "ciencia" sin ser una criptometafísica? Este peligro es el estímulo de todo el neoempirismo. Un empirismo que llegase a ser *teoría*, sería un peligro para el mismo empirismo. Pero un empirismo totalmnte acrítico sería a su vez un suicidio (el suicidio del sentido común, notoriamente criptometafísico). El empirismo actual se funda en el "criterio de verificabilidad", y por lo tanto es dogmático; y esto constituye una aporía de difícil solución. Hay un empirismo *inductivo* y un empirismo *verificable;* pero ninguno de los dos corresponde al concepto originario de "empiria". Los griegos llamaban "empiria" a una búsqueda sin bases previas. La validez más o menos universal de tal "empiria" era cosa ajena a la misma. Por lo tanto ambos empirismos son una desviación de la "empiria" original e incompatibles con ella. Constituyen un verdadero dogmatismo (Reichenbach); y la solución de un empirismo hipotético (Ayer) no está exenta de serias dificultades. El neoempirismo aparece menos dogmático, aunque es equívoco; quiere hacer pasar la hipótesis a axioma, y esto ya no es empirismo puro. Si, por lo tanto, admitiésemos una hipótesis no verificable, sino "hipotética", nos encontraríamos con un "empirismo" radicalmente "empírico". Esta "hipótesis hipotética" tendrá necesariamente tres condiciones: no supondrá a priori ser verificable; no supondrá tampoco ser inverificable; deberá considerar la verificabilidad como un hecho no esencial a su estructura.—J. M. ALEJANDRO.

LADRILLE, G.: *Brèves réflexions sur la vérité et les premiers principes.* Salesianum 21 (1959) 100-124.

Partiendo de que la verdad es el valor a que tiende todo juicio y que es la objetividad, se pasa a distinguir una doble acepción de la objetividad, una objetividad en sentido amplio—pero que, sin embargo, se opone ya a la posición idealista de la creatividad de la mente, en cuanto admite un objeto en sí—que consiste en la conformidad de la afirmación en el propio objeto tal cual es (y que puede ser un objeto fenoménico, en el sentido de objeto de cuya existencia se prescinde; o un objeto puramente nocional o un ens rationis que no puede existir realmente); y una objetividad en sentido estricto o verdad realista, que es la conformidad con lo que existe o puede existir. También en el primer caso el juicio se revela implícitamente en su naturaleza profunda como conformidad con lo real.

Después se examinan los juicios de experiencia y los juicios analíticos (entre los que hay que distinguir diversos tipos), y se determina en qué medida competa a ellos una verdad realista. Este examen viene finalmente extendido a los primeros principios (de identidad, de contradicción y de tercero excluído) según las varias acepciones que se les pueden asignar, resolviendo desde este punto de vista el problema de si se trata de principios lógicos y ontológicos.—G. L.

VRIES, J. DE: *Zum Problem der nicht-absolutem Gewissheit*. Scholastik 31 (1959) 481-502.

Después de presentar las dificultades en contra de la existencia de certezas no absolutas (físicas o morales) y de trazar un esquema de las posiciones y soluciones adoptadas, se bosqueja ampliamente la nueva solución, que tampoco pretende ser del todo nueva, en pro de una auténtica certeza no absoluta. Admite la imposibilidad de excluir con certeza absoluta que el azar sea la razón suficiente de la regularidad o de la convergencia. La posibilidad de una certeza no absoluta se funda: 1) en la convergencia de muchos motivos positivos hacia un punto determinado; 2) en la ausencia de cualquier clase de motivos atendibles en contra, es decir, de motivos positivos pues la mera posibilidad no es un motivo; 3) en el juicio reflejo sobre la razonabilidad de un asentimiento firme, que no deja lugar a una duda razonable, exigido en tales condiciones. La certeza no absoluta, aunque verdadera certeza, no es unívoca con la absoluta sino sólo análoga, sobre todo porque no excluye la posibilidad absoluta de error. Y lo mismo vale de las evidencias correspondientes. Esta solución representa una prolongación más elaborada de las propuestas por Rosmini con su "certeza normal", por Balmes, con su "instinto intelectual" y mejor por Newman con su "sentido illativo". El principio de finalidad, entendido como "Impossibile est appetitum naturalem esse in vanum", no es suficiente para fundar la certeza no absoluta, según se intenta en ciertos medios.—J. ECHARRI.

DA COSTA LOPES, A.: *Realismo do senso comun e realismo da ciência na filosofia de Meyerson*. RevPortFil 16 (1960) 19-37.

Expongamos al posición de M. sobre la ciencia y el realismo científico. La ciencia pertenece al dominio del pensamiento consciente, cosa que no acontece en el sentido común; y abarca cuanto es *legal*, lo sometido a la ley; lo previsible y predeterminado (astrología, religión... no son ciencia). La ley se forma por la observación y generalización de los fenómenos; y nuestra convicción de legalidad se funda directamente en el instinto de conservación. La ciencia, por lo tanto, es de generalizaciones. Meyerson se atiene a un nominalismo conceptualista científico, poniéndose a la vez en contra del positivismo, creador de un concepto de ciencia "artificial". La ciencia está en la *razón* de la acción, y no precisamente en la *acción* (positivismo). La ciencia tiene dos aspectos: *empírico* (legal, práctico), y *racional* (explicativo y teórico); *ciencia de las leyes* (la osamenta de las leyes), y *ciencia de las teorías* (o explicaciones). La ciencia completa consiste en la unión de ambos aspectos. La ciencia es una prolongación del sentido común, que es irremediablemente ontológico; y todo científico en cuanto tal es realista aunque sus palabras suenen a otra cosa. Se trata de un realismo mediato, no inmediato. Entre la ciencia y su objeto siempre media un "abismo".—J. M. ALEJANDRO.

ALEJANDRO, J. M.: *Libertade e Certeza*. RevPortFil 16 (1960) 3-18.

¿Existe la posibilidad gnoseológica de una certeza libre? La razón del problema está en la, por lo menos, aparente incompatibilidad de los términos *certeza* y *libertad*, en la posibilidad de conjunción en un mismo acto gnoseológico del entendimiento (potencia necesaria) y de la voluntad (p. libre). Y que el problema es oscuro, lo prueba la multiplicidad de explicaciones desde las más exageradamente voluntaristicas hasta las más rígidamente intelectualísticas. Hay que tener presente una doble serie de actos: la psicológica (el hecho de que la voluntad aplica a cada potencia a su objeto), y la gnoseológica (el hecho de que la evidencia no es de un solo orden, sino que existen varios órdenes de evidencia). Existe una evidencia perfecta (necesitante) y una imperfecta (no necesitante). Nos atrevemos a hablar de una *analogia de la evidencia*. También hemos de tener presente que hay verdades que se nos presentan con evidencia intrínseca (inmediata o mediata) y verdades sólo evidentes extrínsecamente. Admitiendo la multiplicidad de soluciones, la Escolástica (Santo Tomás, Suárez, Vázquez, Lugo...) puso siempre algunas limitaciones a la posibilidad de la certeza libre. Nos parece que la solución es la siguiente: *a*) en los enunciables intrínsecamente evidentes, no es posible el acto gnoseológicamente cierto y libre (verdades matemáticas, primeros principios...); *b*) en los enunciables extrínsecamente evidentes, aunque pueden darse casos en los que sea asimismo imposible la cer-

teza libre, hay otros en los que el entendimiento puede admitir un influjo directo de la voluntad, gnoseológicamente cierto y libre. En estos casos el acto de certeza nunca será *elicitive* libre, sino sólo *denomitative*. La verdad puede presentarse como un bien múltiple al *suppositum cognoscens*, y gnoseológicamente puede darse un asentimiento cierto de todo el *suppositum*, en el que entra, naturalmente, la voluntad.
J. M. ALEJANDRO.

MAZZANTINI, C.: *Evidenza e problematicita*. GiorCrFilit 38 (1959) 161-180.

"Evidente" significa un "volverse plenamente visible" lo que lo era menos, o era invisible. Se puede hablar de un misterio en la raíz de la evidencia; de un misterio meta-problemático, i. e., de una problematicidad indefinida: *a*) problematicidad de *aquello* que es evidente; y *b*) de la misma *evidencia:* es decir, problematicidad del *evidente-presente* y de la *evidencia-presencia*. Cuestiones distintas, pero relacionadas. La escuela fenomenológica ha insistido meritoriamente en la *presencialidad* de los *noemata* como tales, para aislarlos de la eventualidad existencial y temporal, y quedarse con la *conciencialidad* pura iluminante. Todo *noema* como singularidad es eventual respecto a la conciencialidad. Por lo tanto ni la conciencia singular en un momento de la conciencialidad; ni la conciencialidad, como verdad pensante y pensada como pensante, está presente en la conciencia singular. Mi singularidad "efectual" pensable y pensante, es la que hace presente la estructura de la conciencialidad. Y siempre se plantea un doble problema tanto objetivo como subjetivo: la relación entre la conciencialidad y la "efectualidad", y el momento de captación de la estructura misma de la conciencialidad. Mi pensamiento tiene la verdad en el sentido de que asume su estructura y valor; una verdad "suya", que se corresponde con otra verdad independiente de él. Es la apertura luminosa de la "verdad" (Heidegger), y la apertura luminosa de la conciencialidad (Carabellese), en la que los entes se hace "presentes" con una presencia a la vez trascendental e inmanente. Hay una evidencia *incoativa:* la visión particular (relativa) que tiene una persona, de la verdad, y que, como posibilidad normativa y ejemplar, pertenece a la verdad-conciencialidad. De aquí las implicaciones para lo que podemos llamar la existencialización.—J. M. ALEJANDRO.

VASA, A.: *Idealismo e realismo*, GiorCrFilit 38 (1959) 181-201.

El idealismo italiano pretendió formular una tesis-fundamento de todo pensamiento moderno. Hubo algunos inconvenientes: idealismo = marxismo, marxismo = realismo. Pero ninguna tesis realista ha provocado la crisis del idealismo, que está acorazado contra todo exagerado realismo. Su argumentación siempre será la misma: lo real o está más allá del pensamiento y queda fuera de la inmanencia (conocimiento imposible), o es una ley inmanente por la que lo real es "ser pensado" (y tenemos necesariamente el idealismo). Un realismo universalístico y sistemático, que se moviese dentro de una dialéctica trascendental, sería hermano siamés del idealismo. Sin aporías ni contradicciones internas, el idealismo vive de un implícito realismo: de un agotamiento del "ser" en el pensar, de una total determinación del ser por el pensar. La paradoja consiste en no poder absolutizar ningún sistema realista sin un apoyo idealista a priori, o viceversa. No era ésta la posición del logicismo puro hegeliano. Tanto el realismo como el idealismo han intentado una nueva formulación científica. De hecho hemos de precisar más el sentido contemporáneo del *platonismo*, que no insiste tanto en las ideas como formas de la naturaleza. El logicismo puro actual (Russell) ha adoptado una posición neorrealista, porque de otro modo no hay manera de hablar de "verdad" en las proposiciones lógico-puras. Algo semejante pasa con el pragmatismo, que hoy busca apoyarse (Dewey) en una tendencia idealístico-objetiva (idealismo naturalista), con la implicación de una síntesis eternamente actual del ser, de la vida y del pensamiento. Husserl nos ha dado un idealismo que, con la suspensión de todo juicio sobre la realidad, busca la posibilidad del juicio como tal. La pertenencia de lo real a la esfera del pensamiento no se revela en la actualidad de la noesis autoconsciente, pero se impone por la idea de objetividad posible y final del pensar mismo. La noeticidad actual no corresponde a la idealidad afirmada de lo real. La misma idea de una lógica trascendental, deja indeterminada la relación entre ser y pensamiento, entre lo real y el hombre.—J. M. ALEJANDRO.

LADRIÈRE, J.: *La philosophie des mathématiques et el problème du formalisme*. RevPhilLo 57 (1959) 600-622.

El mundo de la percepción se encuentra siempre subyacente bajo el mundo teórico de la ciencia en dos momentos: en la génesis de éste y en la aplicación. La ciencia nunca trabaja en vacío: parte de lo concreto y vuelve a ello, y así es verdaderamente conocimiento y conocimiento de la realidad. La obra científica construye, por encima de la realidad del mundo primordial, nuevas capas de realidad que se escalonan entre las creaciones puramente abstractas de las ciencias formales y los aprestos técnicos de las ciencias de aplicación. Una filosofía de las matemáticas el problema fundamental que debe ponerse es el de la naturaleza del ser matemático. El pensamiento matemático se da a sí mismo su objeto; en las leyes de construcción, las definiciones, los axiomas que enuncia, hace venir a la existencia aquello mismo cuya naturaleza y cuyas propiedades se propone estudiar. Los objetos de que se ocupa presentan caracteres de idealidad que los separan radicalmente de los objetos de la experiencia inmediata. Sin embargo, el ser matemático tiene esto de singular, que no parece puramente construido, como tampoco puramente dado. Envuelve, por otra parte, en sí un elemento dinámico, y de ahí la extensión creciente de las teorías y aun la creación de otras nuevas. La creación, en las matemáticas, va acompañada obligatoriamente de la invención de cierto simbolismo, que no es una simple transposición del lenguaje natural sino que tiende a constituir un lenguaje de nuevo tipo. Toda teoría matemática termina en algún "formalismo". Pero el formalismo, una vez constituído, si puede desarrollarse en su plano propio, no tiene modo de rebasarse a sí mismo. Hay momentos en los que llega a ser insuficiente y en los que una nueva iniciativa del pensamiento se hace necesaria para forjar un formalismo más adecuado. Estos reajustes produceuse bajo la presión de los problemas que aparecen en el curso del desarrollo. Hay así un ir y venir entre la zona de los problemas y la zona de la formalización, constituyendo la una el medio viviente donde no cesa de alimentarse el movimiento impetuoso de la creación, la otra el marco necesario en el cual puede ésta consumarse y aun plantearse el problema mismo. En fin, si el ser matemático aparece como situado en una esfera ideal, de la que no sería el formalismo más que la manifestación visible, no se le puede jamás separar por completo de la experiencia. Está a ello ligado a la vez por sus orígenes y por sus prolongaciones. viene de ella y vuelve a ella. Es posible, a partir de las teorías más elaboradas, siguiendo toda la cadena de los problemas que hasta allí condujeron, llegar progresivamente a los primeros pasos por los que el mundo de la idealidad fue formado sobre el fondo de la experiencia perceptiva. Es siempre en ésta donde la experiencia matemática se apoya. Por eso el ser matemático sirve de instrumento eficaz para conocer el mundo. La teoría pura conduce a las aplicaciones y, a través de ellas, es ciertamente al mundo real de la experiencia ordinaria al que se apunta.—J. M. RIAZA MORALES.

LOTZ, J. B., S. J.: *Sein und Existens*. Greg 40 (1959) 401-466.

Examinando completa y profundamente la Filosofía de la Existencia en sus cuatro principales representantes y la Escolástica, aquélla se queda en la existencia y empuja hacia delante al ser, mientras ésta se apoya en el ser y llega a la existencia. Sartre se extravía en la nada y desconoce con el ser también a Dios; para Heidegger el ser nota la abertura hacia Dios; en Jaspers el ser conduce a la trascendencia, pero amenaza disminuirse en el hombre; Marcel adelanta un Dios personal, pero sin desarrollar suficientemente la mediación del ser. Para la Escolástica la solución está en el motus rationis creaturae ad Deum: unión del hombre a Dios como constitutivo de su ser y obrar; conduce el punto de vista teo-lógcio sobre el antropológico al onto-lógico: como en el ser se ve la bajada de Dios al hombre y con él al cosmos, así ejecuta el hombre y por él el cosmos en el ser la subida a Dios: he aquí el dinamismo del ser. Ambas filosofías se influyen: no se trata de una ecléctica aceptación, sino de una nueva ejecución de la propia forma bajo la excitación y fecundación de la otra. Examinado detenida y originalmente el encuentro del ser y de la existencia en el proceso intelectual, funda el A. la posibilidad de una filosofía cristiana en la palabra y gracia de Dios.—C. VALVERDE.

ROSSI, P.: *Martin Heidegger e l'analisi esistenziale della storicita.* RivdiFil 50 (1959) 15-37.

La temporalidad reconocida como el sentido del ser específico del *Dasein* es el resultado del análisis que debía después llevar a una discusión en torno al ser en general. La existencia es el ser específico del *Dasein*. Para Husserl el método fenomenológico es la vida de acceso al análisis de la conciencia en su intencionalidad fundamental. Para Heidegger por el contrario, es el camino al *Dasein* considerado en su "ser en el mundo". La temporalidad no es para él una dimensión interna de la conciencia sino el horizonte de comprensión del *Dasein* en su relación esencial con el mundo. La existencia está siempre con la mirada en el futuro y es el "ser para la muerte" en cuanto posibilidad de no poder ser el fundamento de la existencia auténtica. Así la temporalidad se revela como el sentido de la existencia. El sentido primario de la existencialidad es el futuro, aunque éste toma al pasado como determinante de sí mismo. No son fases distintas del tiempo sino aspectos del proceso de temporalización. Heidegger intenta unir el método fenomenológico—trasformado como se ha dicho—con algunas de las tesis fundamentales de Dilthey: la estructura histórica del hombre individuo como fundamento de la historicidad del mundo humano y la historicidad como fundamento de la historiografía. El cometido de un análisis existencial de la historicidad consiste en poner en luz el historicizarse del *Dasein* y cómo de ello procede la historia. La historiografía es la apertura del *Dasein* al propio pasado y a las cosas que han definido su "ser en el mundo". La historicidad en cuanto estructura de la temporalización de la temporalidad es la estructura de un horizonte ontológico que determina necesariamente la finitud del *Dasein*, de modo que las posibilidades del *Dasein* en su extenderse hacia el futuro son las posibilidades del pasado aceptadas y reconocidas como destino. Así se ha "radicalizado" la problemática diltheyana. En el último Heidegger la historicidad del *Dasein* se hace la historicidad del ente en el cual se cumple la revelación del ser y en el cual el ser se esconde inevitablemente a sí mismo. La historia es la expresión necesaria del ser en cuanto "errar" del ser. Así viene a coincidir con Hegel.—C. VALVERDE.

BONTADINI, GUSTAVO: *Motivi di una filosofia neoclassica.* GiorCrFilit 12 (1958) 295-318.

Solo lo dogmático es constructivo, pero como el dogmatismo es poco agradable de ahí que hoy la filosofía esté en decadencia. Se esfuerza por sobrevivir como pasión por la verdad pero esto es precisamente lo que se discute, qué es la verdad. De ahí la necesidad de mantener lo clásico en la filosofía moderna. Se buscan substituciones pero el verdadero problema es si somos capaces de llegar al *Entero*, es decir, de crear una metafísica, o nos hemos de conformar con el conato o con la resolución práctica. La filosofía neoclásica mantiene una continuidad. Del idealismo acepta la aportación metodológica y refuta la superfetación inmanentística; del "contemporaneísmo" acepta los aspectos positivos, rechaza la incompetencia filosófica del neopositivismo y el dogmatismo negativo del praxismo, etc. El filósofo neoclásico está unido a la metafísica clásica. Las razones positivas por las que vuelven algunos a la metafísica clásica se compendian en un cierto *sensus* de la realidad con un punto esencial, la muerte, como reveladora del ser. Según la filosofía neoclásica, la razón confirma este *sensus*. El fundamento hay que entenderlo, con Aristóteles, al menos en cuanto al ser, al hacerse y al conocer, o mejor en cuanto a los dos últimos ya que del ser no se da razón. El "por qué" del hacerse, que es unidad de ser y no ser, está en el puro ser. Este es el aspecto fundamental de la metafísica clásica y en cierto modo su único aserto ya que todos los otros no son sino corolarios de éste. Así se puede fundar la existencia de Dios y del mundo. Es en el juicio donde nosotros expresamos lo que es manifiesto y revelado en la experiencia. Pronunciar un juicio lógicamente fundado que vaya más allá de la simple revelabilidad es la aspiración de la conciencia filosófica. La filosofía moderna está empobrecida y reducida a algo estrictamente privado o personal. La metafísica tiene la función de tener viva la conciencia filosófica como tal. Exalta la potencia de abstracción y frente al fundamento kantiano del noumenon propone la recuperación de la pura consideración ontológica. Se orienta además hacia la religión en sinergia con un cierto sentido del ser y sólo en ella el *dober* tiene un sentido, fuera de ella solo es una supervivencia.

C. VALVERDE.

COUSINEAU, R. H.: *Unexplored Consequences of Existencial Relation: Relatals of Being and Action.* RevPhilLo 57 (1959) 71-79.

Consideremos la relación no como un "ens debilissimum" sino como un "ens realissimum". Puesto que la creatura no es creada en un sujeto pre-existente podemos decir que la creatura es una relación substancializada. Esta clase de relación no encaja en ninguna categoría, como tampoco el "esse". Su ser entero es ontológicamente e intencionalmente una referencia a Dios. No hay contradicción entre relación y substancia. Pero el hombre a través de su poder de acción posee también una relación especial a Dios. De tal suerte está el hombre orientado hacia Dios, que sus operaciones humanas completan la finalidad de todo su ser. La persona humana actualizando su finalidad se perfecciona a sí misma en la línea del obrar. En su acción la persona perfecciona su substancia, no esencialmente sino existencialmente. Su operación es una imitación imperfecta de su fin. "L'homme est pour agir; donc, l'homme est pour l'Agir. Pour-quoi? Parce qu'il est lui même une véritable orientation vers l'Agir Pur."

P. GARCÍA ASENSIO.

FABRO, C.: *Essere e storicità.* DivTh (P) 62 (1959) 155-167.

El pensamiento contemporáneo tiene dos notas características: su radical explicación del principio moderno de la conciencia, y su retorno al problema del ser, objeto éste siempre de continua investigación y controversia en la filosofía: ¿qué es el ente? Se trata de investigar la verdad del ente en todos los campos y esta demanda remite a la verdad del ser: en toda reflexión filosófica, donde quiera se busque el significado de la realidad, o se asome uno al mundo de los fenómenos, siempre se presenta el ser. Si la verdad del ente es su ser, tarea de la filosofía es precisamente determinar la verdad del ser. En este sentido la filosofía se mueve en dirección contraria a la ciencia, ya que esta, así como la experiencia, trabaja sobre el ente, o sea sobre la inmediata realidad que atestiguan los sentidos. El pensamiento moderno planeó la renovación del método de la filosofía en el método riguroso de la nueva ciencia, y por eso se fijó en el *ente*, oscilando de continuo en la determinación de los principios de la "síntesis" hasta perder toda importancia propia en la determinación de la verdad del ser. En este proceso de fundamentar el ente, unas veces prevaleció el sujeto, otras el objeto hasta anular cada uno alternativamente a su opuesto en los diversos sistemas del idealismo, de modo que la misma síntesis, que había planteado y sostenido el problema de la verdad del ser, se desvanecía como principio de mera apariencia, ya que la verdad se fundaba en el acto y no en el contenido. El "olvido del ser" se asocia, pues, y corresponde al progresivo reafirmarse de la verdad como "síntesis" y no como posesión del ser. No es fácil seguir las etapas de este proceso, pues está sin terminar, y ni el mismo Heidegger, que ha denunciado su radical desviación, queda al margen de ese proceso corrosivo del ser por parte del principio de la inmanencia que abandona la verdad del ser a merced de una mera apariencia, más allá —o más acá— del hacerse, el cual toma forma como "presencia" suspendida en las fases del durar. Las principales etapas de esta revolución para la historicidad del ser vienen descritas en este artículo: más en detalle la realizada por Kant; la del idealismo hegeliano y otras posteriores: fenomenología, marxismo, existencialismo, más radicales aún que aquella, en un breve resumen.—A. FABRAT.

SOKOLOWSKI, ROBERT: *La philosophie linguistique et la métaphysique.* RevPhilLo 57 (1959) 575-599.

Aunque la "filosofía del lenguaje inglesa" ha evolucionado mucho en su corta vida de algunos decenios, siempre ha mantenido estos dos puntos: el lenguaje objeto directo de su estudio, y la oposición a toda metafísica. En el presente artículo se estudian por separado sus dos etapas denominadas: "atomismo lógico" y "análisis de lenguaje", en cuanto a sus características y a las razones diversas de su común oposición a la metafísica. Por metafísica entienden tanto el idealismo inglés de fines del siglo XIX, como la escolástica realista; por lo que ésta considera sus ataques como sin fundamento por lo que a ella se refieren. Característica del "atomismo lógico" es el fundamentarse en la lógica matemática y en la lógica simbólica: pretende estudiar la estructura atómica de la realidad a través del lenguaje tómico, y de este estudio concluye que en la metafísica se usan proposiciones "desprovistas de sentido", ya

que éstas pretenden afirmar verdades del mundo real que no pueden comprobarse por la experiencia. Nótese cómo se toman las posiciones idealistas como ejemplares de toda la historia de la metafísica. El "método analítico" del lenguaje insiste en examinar el uso ordinario de éste, no filológica sino filosóficamente, con el fin de disipar las confusiones verbales de donde proceden problemas filosóficos importantes. Esta sería la tarea única del filósofo, o, al menos, su tarea inicial indispensable. Los analistas convienen en que fin de toda metafísica es explicar el conjunto de la experiencia humana y la realdad del mundo por medio de una intuición fundamental, que de hecho ha sido diversa en los diversos sistemas. La elección de alguno de éstos depende, según la mayor parte, del valor de los argumentos con que cada metafísico justifica el punto de vista que impone la intuición básica de su sistema. En la metafísica tomista, metafísica del ser, la intuición fundamental es el conocimiento de la existencia concebida como acto. La "analítica del lenguaje" no se opone a esta posición; pero los analistas, con todo, la impugnan, aunque con argumentos ajenos, tomados, no de su análisis, sino del empirismo o del kantismo, o basados en una confusión de los términos de existencia y de esencia, como en el caso de Ryle. Por lo demás, la filosofía lingüística va evolucionando estos últimos años, o desviándose y no en peor, y ha aportado sus utilidades al estudio de muchos problemas filosóficos.—A. FABRAT.

GIARDINI, F., O. P.: *Gradi di causalità e di similitudine*. Ang. 36 (1959) 26-50.

Hemos considerado en un estudio anterior la esencia de la semejanza unívoca, mostrando la íntima conexión conceptual y real con el ejercicio de la causalidad eficiente. Más complejo y no tan estudiado hasta ahora es el género de causalidad análoga y su correspondiente modo de semejanza. Varios grados de analogía pueden distinguirse. 1.° *Semejanza y causalidad en el arte*. El arte para Aristóteles implicaba una causalidad no del todo análoga. Esta doctrina aristotélica la desarrolla Santo Tomás y afirma que la causalidad del arte no puede ser unívoca perfecta porque la forma recibida en el objeto producido es material corpórea y en la mente del artífice es inmaterial y espiritual. Podríamos decir que es parcialmente unívoca y parcialmente análoga según que se considere la conveniencia de la "ratio formae" en la mente o en el producto técnico del artífice. 2.° *Agentes propiamente análogos y semejanza análoga*. Además de la causalidad análoga en el arte existen otros agentes análogos, de lo contrario, dice Santo Tomás, vendríamos a parar al absurdo de que la causa unívoca debería ser causa eficiente de sí misma. Existen por consiguiente no solo causas unívocas que preceden a la generación de los individuos, sino también un orden superior de causas, no unívocas sino análogas, que deben preceder a la producción de las especies y en ellas se ha de encontrar la causa eficiente y proporcionada de la forma "per se et secundum propriam speciei rationem". Por lo que hace al grado de semejanza entre estas causas análogas y sus efectos no será una mera desemejanza de supuestos como en la unívoca, sino una desemejanza formal que podríamos llamar genérica imperfecta, no mútua, implicando cierta desemejanza. 3.° *La causa análoga increada*. Lo dicho hasta ahora puede servir para ilustrar en cuanto es posible ya la causalidad creadora de Dios y la correspondiente semejanza entre la criatura y Dios, ya la necesidad de ésta causa análoga divina y creadora. En efecto, siendo imposible encontrar una explicación del ser en cuanto tal entre las causas análogas creadas, habrá que buscarla en una causa superior increada, en la cual esté contenida eminentemente toda causalidad análoga creada y sea la razón última de la mayor o menor semejanza de todas las criaturas. *Conclusión*. La semejanza de todas las cosas salidas de las manos creadoras de Dios se nos manifiesta primero en el orden unívoco en un plano horizontal de igualdad cualitativa; pero la justificación suficiente no se encuentra sino en un plano vertical superior, en un orden análogo de dependencia causal siempre ascendente hasta llegar a la primera causa análoga, creadora y divina, a Dios, causa primera del universo.—T. DE DIEGO.

JOURNET, CH.: *Dieu et le mal, aspect métaphysique du problème*. RevThom 59 (1959) 213-269.

I. *Naturaleza del problema*. El mal existe, Dios existe. Su coexistencia es un misterio. No tratamos aquí propiamente del problema del mal bajo el aspecto religioso, sino bajo el aspecto metafísico. II. *Dios permite el mal*. El mal existente en

el mundo nos muestra la existencia de Dios. En efecto: el mal es una privación y la privación supone un sujeto que la sustente. Ahora bien, éste sujeto mezcla de bien y de mal necesariamente tiene que ser contingente, y todo ser contingente exige imperiosamente la existencia de un ser absolutamente necesario, Dios. Se ilusiona el dualismo al admitir dos primeros principios: uno origen de todos los males y otro origen de todos los bienes. Impresionados sus pensadores por el conflicto de efectos contrarios, decidieron pasar la contrariedad a los primeros principios olvidándose de que los contrarios son formas opuestas del ser, pero formas que son también ser: la noción de un mal existente en sí mismo, de un mal puro origen de todos los males es una noción contradictoria. Entonces ¿quién causa el mal? Las criaturas son causa del bien y del mal. El bien tanto físico como moral es causado e intentado *per se*, el mal es causado solamente *per accidens* por una causa al mismo tiempo eficiente y deficiente. Dios causa e intenta per se solamente el bien. El mal no lo crea, lo causa y quiere *per accidens* cuando se trata de males físicos. En cuanto al mal moral, al pecado, únicamente lo permite siendo causa de la entidad material del pecado, no de la malicia en sí misma (la causa responsable es únicamente la criatura) ordenándolo todo a un bien mayor. Cuál sea en concreto este bien mayor unas veces lo podrá determinar la filosofía, otras la teología, frecuentemente se topará con el misterio. III. *La permisión del mal ¿es en Dios falta de poder o de bondad?* En la coexistencia de Dios y del mal ven algunos una contradicción, por consiguiente hay que suprimir uno de los dos términos: el *acosmismo* suprime el mal haciendo al mundo una ilusión; el *ateísmo* suprime a Dios. Ambos sistemas son absurdos, el primero en razón de la existencia del mundo y el segundo en sí y metafísicamente. El *panteísmo* está ya superado. Dios es omnipotente, puede hacer todo lo que es posible, todo lo que no implica contradicción y Él es quien elige entre los infinitos posibles los que quiere hacer pasar a la existencia, de tal manera que puede indefinidamente hacer siempre más cosas y mejores. Dios en virtud de su bondad infinita no está obligado a crear; si crea un mundo, p. e., el actual, en su balance total será bueno; podía desde luego haberlo hecho mejor y ésto indefinidamente sin llegar nunca a poder crear el mejor, pues la noción y existencia del mejor de los mundos posibles es una contradicción.

T. DE DIEGO.

STEENBERGHEN, F. VAN: *Sciences positives et existence de Dieu*. RevPhilLo 57 (1959) 397-414.

El ilustre sabio y converso Ed. Wittaker ha intentado dar a las pruebas metafísicas de Dios una revaloración fundamentada en las revelaciones de la ciencia. Mucho de verdad contiene el pequeño volumen *Space and Spirit* del gran científico. Pero avanza demasiado en las atribuciones que hace a la Ciencia, y a su vez infeuda en ella, sin derecho, a la Metafísica. Esta, y particularmente al montar las pruebas de Dios, guarda absoluta autonomía respecto a las ciencias. Sus datos básicos son independientes de la investigación científica, y, por su firmeza absoluta, al margen de las oscilaciones de aquélla. Esta verdad recibe luz espléndida confrontando el libro de Wittaker y el Discurso de Pío XII sobre igual materia. El Papa se vuelve alborozado a los descubrimientos de la ciencia que, lejos de abonar a quienes la creían impía, confirman, ilustran y amplían las bases de las pruebas filosóficas del Sér Supremo. Pero en ese camino acusa un tope que la ciencia no puede traspasar si no es de la mano de la Filosofía. La ciencia no crea obstáculo a las pruebas de Dios por la razón ni a las revelaciones de la fe. Lejos de agotar la realidad, la ciencia topa con problemas que ella no puede resolver. No teniendo competencia más allá de los fenómenos, la ciencia no puede llegar hasta Dios. Una vez probado Dios, la ciencia nos enciende más en su admiración. No ya la ciencia probó o probará nada en contra de la creación, sino que hay en sus progresos una poderosa sugerencia de ella. Mas la ciencia sola está encarcelada en límites sensibles.—L.

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

1 **Chevalier** (Jean-Jacques): Los grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días. Trad. de A. Rodríguez Huéscar. 3.ª ed. Aguilar, M., 1958. 410 pp.
2 **Hirschberger** (Johannes): Historia de la Filosofía. I. Antigüedad. Edad Media. Renacimiento. Trad. y Apéndices de Fil. Española de L. Martínez Gómez. 2.ª ed. Herder, Barc., 1959. XVI-516 pp.
3 **Marías** (Julián): Historia de la Filosofía. Pról. de X. Zubiri. 11.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1958. XXXIV-463 pp.
4 **Tredici** (Jacinto): Breve curso de Historia de la Filosofía. Revisión y adaptación de J. Roig Gironella. 2.ª ed. Trad. de C. Montserrat. Luis Gili, Barc., 1959. 402 pp.

Edad Antigua.

[Oriente]

5 **Frankfort** (A. H. A.) y otros: El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia. 2.ª ed. Breviarios del Fondo de Cult. Económica. México, 1958.
6 **Schweitzer** (A.): El pensamiento de la India. Trad. de A. Ramos Oliveira. 2.ª ed. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1958. 232 pp.
7 **Kirschner** (M. J.): Yoga. Trad. de E. Bruck. Edit. Hispano-Europea, Barc., 1958. 227 pp.
8 **Alvarez de Linera** (Antonio): El sacerdote que espigó en la yoga. PENSAMIENTO 15 (1959) 55-60
9 **Percherón** (Maurice): Buda y el budismo. Trad. de J. López Pacheco. Aguilar, M., 1959. 228 pp.
10 **Foucher** (Alfred): Las vidas anteriores de Buda. Trad. de L. de los Arcos. Taurus, M., 1959. 193 pp.
11 **Confucio:** Tratados morales y políticos. Trad. de J. Núñez de Prado. Edit. Iberia, Barc. 1959. 172 pp.

[Grecia y Roma]

12 **Fernández Galiano** (Manuel) y otros: El descubrimiento del amor en Grecia. Univ., Fac. Fil. y Letras, M., 1959. 233 pp.
13 **Goetz** (Walter): Hélade y Roma. 5.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 737 pp.
14 **Jaeger** (Werner): Paideia: Los ideales de la cultura griega. (Edición en un tomo.) Fondo de Cult. Económica, México, 1957. 1152 páginas.

15 **Laín Entralgo** (Pedro): La curación por la palabra en la antigüedad clásica. Rev. de Occidente, M., 1958. 356 pp.

16 **Mondolfo** (Rodolfo): El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. 4.ª ed. Losada, BA., 1959. 2 vols.

17 **Wilcken** (Ulrich): Historia de Grecia en la perspectiva del mundo antiguo. 3.ª ed. Pegaso, M., 1959. XIII-458 pp.

[Presocráticos]

18 **Bussolini** (J.): Concepción cosmológica de los presocráticos. C y F 15 (1959) 3-21.

19 **Guadán** (Antonio Manuel de) y **Láscaris C.** (Constantino): La E de Delfos. [Pitagóricos]. RevFil 18 (1959) 465-70.

20 **Mayor** (Domingo): Heráclito: ¿"todo fluye"? PENSAMIENTO 15 (1959) 453-61.

21 **Montero** (Fernando): "Lo Ente" en la doctrina de Parménides. RevFil 18 (1959) 445-63.

22 —— —— La realidad de las "apariencias" según Parménides de Elea. RevFilUniv. (Costa Rica) 2 (1959) 3-10 [n. 5].

[Sócrates]

23 **Sauvage** (Micheline): Sócrates y la conciencia del hombre. Traducción de I. Gil de Ramales. Aguilar, M., 1959. 219 pp.

[Platón]

24 **Platón:** Diálogos. Menexenos. Menón. Kratilos. Faidros. III. Traducción y notas de J. B. Bergua. 4.ª ed. Edic. Ibéricas, M., 1958, 409 páginas.

25 —— —— Diálogos. 11.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1958. 243 pp.

26 —— —— La República. Trad., noticia preliminar, notas y estampa socrática de J. B. Bergua. Edic. Ibéricas, M., 1959. 584 pp.

27 —— —— La República. Trad. de J. A. Miguez. Aguilar, M., 1959, 680 páginas.

28 —— —— Fedón. Trad. de L. Gil Fernández Aguilar, M., 1959. 146 páginas.

29 **Juárez-Paz** (Rigoberto): Vlastos, Sellars y el "tercer hombre" en el Parménides: Notas sobre una polémica. RevPsGenApl 14 (1959) 21-32.

30 **Legido López** (Marcelino): El demiurgo en la teología de Platón. Salamanca, 1959. 28 pp.

31 **Pérez Ruiz** (Francisco): El concepto de filosofía en los escritos de Platón: Filosofía y sabiduría. MiscelComill 31 (1959) 5-152.

32 **Pinilla** (Antonio): Sofrosine. Ciencia de la ciencia [en torno al diálogo "Carmides"]. C.S.I.C., M., 1959. 200 pp.

[Aristóteles]

33 **Ross** (W. D.): Aristóteles. Edit. Sudamericana, BA., 1957. 426 páginas.

34 **Cicerón** (Marco Tulio): Paradoxa. Text, introducció i glossari de J. M. Morató y Thomás. Barc., 1959. 163 pp.

[Romanos]

35 **Séneca** (Lucio Anneo): Questions naturals. Trad. catalana de C. Cardó. Alpha, Barc., 1959. 123 pp.

36 —— —— Teatro completo. Medea. Fedra. Las Troyanas. Las Fenicias. Hércules enloquecido. Edipo. Agamenón. Tieste. Hércules en el monte Eta. Octavia. Trad., pról. y notas de A. Blánquez. Iberia, Barc., 1958. XV-329 pp.

37 —— —— El libro de oro. Pensamientos escogidos. Tratado de los beneficios. Est. biográfico de J. B. Bergua. Trad. de A. Baig Baños. 5.ª ed. Edic. Ibéricas, M., 1958. 535 pp.

[A. Sakkas]

38 **Elorduy** (Eleuterio): Ammonio Sakkas. I. La doctrina de la creación y del mal en Proclo y en el Ps. Areopagita. Oña, Burgos, 1959. 527 pp.

39 —— —— El signo "χabex" de Ammonio. EstEcles 33 (1959) 93-96.

Cristianismo y filosofía patrística.

[Fil. cristiana]

40 **Arévalo-Bilbao** (Pedro José): Actas de un coloquio sobre "Filosofía Cristiana". RevFil 18 (1959) 113-16.

41 **Colomer** (Eusebio): Nuevas precisiones en torno al problema de la Filosofía Cristiana. Espíritu 8 (1959) 165-77.

42 **Vancourt** (R.): Pensamiento moderno y filosofía cristiana. Traducción de T. Lamarca. Casal i Vall, Andorra, 1959. 158 pp.

[S. Pablo] 43 **Suzzi (Jacinto)**: La noción paulina de "cuerpo". CyF 15 (1959) 227-51.

[PP. Orientales] 44 **Larralde** (Ricardo): El concepto de hipóstasis en la filosofía patrística oriental. Tipografía Lazalde, Méx., 1958. 127 pp.

45 **Daniélou** (Jean): Orígenes. Edit. Sudamericana, BA., 1958, 385 páginas.

46 **Benito Durán** (Angel): El discurso de S. Basilio Magno a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles. Primera introducción humanístico-cristiana a la Filosofía. Cuenca, 1959. 64 pp.

[S. Agustín] 47 **Agustín** (San): Obras. Tomo XVIII (último). Indice general de conceptos de los 18 volúmenes. B.A.C., M., 1959. VIII-528 pp.

48 —— —— La Ciudad de Dios. Vol. II. Trad. de L. Riber y J. Bastardas. Alma Mater, Barc., 1958. 192 pp.

49 —— —— Confesiones. 3.ª ed. Apostolado de la Prensa, M., 1958. 416 páginas.

50 —— —— Meditaciones y Soliloquios. Manual de Suspiros. Traducción de A. Montesino. 3.ª ed. Aguilar, M., 1958. 505 pp.

51 **Armas** (Gregorio): Hacia una ética agustiniana del hogar. Augustinus 4 (1959) 519-27. [Continuación.]

52 **Bonafede** (Giulio): La duda agustiniana y el tema de Dios. Augustinus 4 (1959) 37-56.

53 —— —— La duda agustiniana: el alma. Augustinus 4 (1959) 373-92.

54 **Capánaga** (Victorino): El descubrimiento del espíritu en San Agustín y en Ramiro de Maeztu. Augustinus 4 (1959) 417-20.

55 **Casado** (Fidel, O. S. A.): La "memoria Dei" en la escuela agustiniana. CdD 172 (1959) 581-95.

56 **Cilleruelo** (Lope): San Agustín, genio de Europea. San Agustín y Kant. RelCult 4 (1959) 187-211.

57 —— —— La noción agustiniana y la categoría kantiana. RelCult 4 (1959) 605-614.

58 **Colomer** (Eusebio): Tiempo e historia en San Agustín. PENSAMIENTO 15 (1959) 569-86.

59 **Derisi** (Octavio Nicolás): Agustinismo y tomismo. Augustinus 4 (1959) 67-81.

60 **Estal** (Gabriel del, O. S. A.): La dialéctica de los "dos reinos" en la filosofía agustiniana del Derecho y del Estado. CdD 172 (1959) 5-72.

61 **González** (Leonardo): Causalidad divina del milagro según San Agustín. RelCult 4 (1959) 72-84.

62 **Ibeas** (Bruno): Problemas sociales. (Estudios de sociología agustiniana.) M., 1958.

63 **Morán** (José): El porqué del Agustín mangueo. RelCult 4 (1959) 248-61; 412-29.

64 **Nazario de Santa Teresa** (O. C. D.): San Agustín y los escolásticos carmelitas. CdD 172 (1959) 617-32.

65 **Pellegrino** (Michele): El drama de San Agustín. Augustinus 4 (1959) 403-11.

66 **Pépin** (Jean): Crítica agustiniana de la teología de Varrón. Augustinus 4 (1959) 155-87.

67 **Pina** (A. Ambrosio de, S. J.): Concordancias filosóficas entre San Agustín y Leonardo Coimbra. Augustinus 4 (1959) 535-39.

68 **Rintelen** (Fritz-Joachim von): La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana. Trad. de J. Rodríguez Martínez. Libr. Edit. Augustinus, M., 1959. 259 pp.

69 **San Miguel** (José R.): Los términos "acto" y "potencia" en la filosofía neoplatónica y agustiniana. Augustinus 4 (1959) 203-37.
70 **Svoboda** (Karel): Ideas sobre la felicidad en las primeras obras de San Agustín. Augustinus 4 (1959) 195-201.

Edad Media.

[Temas generales]

71 **Alonso** (Manuel): Temas filosóficos medievales. Comillas, Santander, 1959. 401 pp.
72 **Bruyne** (Edgar de): Estudios de estética medieval. Edit. Gredos, M., 1959. 3 vols.
73 **Casas** (Manuel Gonzalo): Primer Congreso Internacional de Filosofía Medieval. (Lovaina, ag-sept. 1958.) Sapientia 14 (1959) 49-51.
74 **García-Pelayo** (Manuel): El reino de Dios, arquetipo político. (Estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media.) Revista de Occidente, M., 1959. 228 pp.
75 **Láscaris Comneno** (Constantino): La "paideia byzantina" a través de la "Alexiada". [s. XI] RevEspPed 17 (1959) 157-79.
76 **Maritain** (Jacques): Arte y Escolástica. 2.ª ed. Club de Lectores, BA., 1958. 225 pp.
77 **Rabade Romeo** (Sergio): ¿Neoplatonismo o neoplatonismos medievales? EstFil 8 (1959) 407-417.
78 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): La Filosofía Medieval. Espíritu 8 (1959) 35-38.
79 **Solá** (José): El primer Congreso Internacional de Filosofía Medieval. Crisis 6 (1959) 181-88.
80 **Vignaux** (Pablo): El pensamiento en la Edad Media. Trad. de T. Segovia. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1958. 208 pp.

[Medievo español]

81 **Herranz** (Pedro): Significación y emplazamiento histórico de San Raimundo de Peñafort en el campo de la Filosofía del Derecho. Rev. Fac. de Der. Univ. (M.) 3 (1959) 93-104.
82 **Rubio** (Fernando, O. S. A.): Breve estudio de la magia en la "General Estoria" de Alfonso el Sabio. CdD 172 (1959) 485-98.
83 **Vives** (José): La protección particular de los estudios en la Barcelona del siglo XV. Pensamiento 15 (1959) 285-91.

[Arabes]

84 **Amine** (Osman): Le stoïcisme et la pensée islamique. Revue Thomiste 59 (1959) 79-97.
85 **Steiger** (Arnald): Aspectos del vivir islámico en la España medieval. Arbor 43 (1959) 1-25 [n. 161].
86 **García Gómez** (Emilio): Cinco poetas musulmanes. Biografías y estudios. 2.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 271 pp.
87 **Bar Hiyya Ha-Barceloni** (Abraham): La obra "Sefer Hesbon Mahlekot Haklokabim" (Libro del cálculo de los movimientos de los astros). Edic. crítica, trad. introd. y notas de J. M. Millás Vallicrosa. Instit. "Arias Montano", C. S. I. C., Barc., 1959. 152 páginas
88 **Alonso Alonso** (Manuel): La "Al Anniyya" y el "Al-Wuyud" de Avicena en el problema de esencia y existencia. La esencialidad de la "Al-Anniyya". (Continuación.) PENSAMIENTO 15 (1959) 375-400.
89 **Cruz Hernández** (Miguel): La noción de "ser" en Avicena. PENSAMIENTO 15 (1959) 83-98.
90 **Gómez Nogales** (Salvador): La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes. PENSAMIENTO 15 (1959) 155-75.
91 **Rescher** (Nicholas): Three commentaries of Averroes. The Review of Metaphysics 12 (1959) 440-448.

[Sto. Tomás]

92 **Tomás de Aquino** (Sto.): Suma Teológica. Ed. bilingüe. III (2.º).

Tratado del hombre. Del gobierno del mundo. VII. Tratados sobre la fe, esperanza y caridad. B. A. C., M., 1959.

93 **Barth** (Timotheus): El ser del mundo y sus razones internas, según Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. (Comparación e intento de una nueva síntesis). VV 17 (1959) 5-30.

94 **Benito y Durán** (Angel): Dimensión juvenil de la forma humana según Santo Tomás de Aquino. Crisis 6 (1959) 143-62.

95 **Colomer** (Eusebio): La ejemplaridad de Santo Tomás. RazFe 159 (1959) 241-52.

96 **Derisi** (Octavio Nicolás): El significado y el alcance del "esse" en Santo Tomás. Sapientia 14 (1959) 166-78.

97 —— —— Reflexiones acerca del sentido del "esse" en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la Escolástica y en Heidegger. Sapientia 14 (1959) 289-92.

98 **Ercilla** (José de): De la imagen a la idea. Estudio crítico del pensamiento tomista. Edit. Gredos, M., 1959. 418 pp.

99 **Fernández de Viana** (Félix): Motores de cuerpos celestes y ángeles en Santo Tomás de Aquino. EstFil 8 (1959) 359-82.

100 —— —— La "quinta vía" de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. EstFil 8 (1959) 37-99.

101 **Font Puig** (Pedro): El sistema tomista como dechado doctrinal. EstFil 8 (1959) 453-58.

102 **Guzmán** (Ignacio): Unidad y aumento interno del hábito de la Metafísica. Un problema de exégesis tomista. EstFil 8 (1959) 185-211.

103 **Lumbreras** (Pedro): Ethica situationis et doctrina Aquinatis. Ang 35 (1958) 139-58.

104 **Millán Puelles** (Antonio): Concepto de educación en Santo Tomás. RevEspPed 16 (1958) 359-82.

105 **Soria** (Fernando): Problemas actuales de estética tomista. EstFil 8 (1959) 383-406.

106 **Suárez** (Armando): Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista. Salmanticensis 6 (1959) 401-475.

107 **Termenón** (Guillermo): El concepto de distinción de razón en Santo Tomás. Logroño, 1958.

[E. de Gante]

108 **Gómez Caffarena** (José): Ser participado y Ser Subsistente en la metafísica de Enrique de Gante. Analecta Gregoriana, 93, Roma, 1958. X-283 pp.

109 **Cura** (Alejandro del): Un capítulo de metafísica medieval. [En torno al libro de J. Gómez Caffarena, "Ser participado y Ser Subsistente en la metafísica de Enrique de Gante", Roma, 1958.] EstFil 8 (1959) 271-78.

[Escoto, Durando, Ockham]

110 **Oromí** (Miguel): El ser y la existencia de Dios en Escoto. PENSAMIENTO 15 (1959) 209-228.

111 **Segarra** (Francisco): Durando, ¿novador o renovador? EstEcles 33 (1959) 185-92.

112 **Brampton** (C. K.): Sobre la estancia de Ockham en Oxford el año 1324. EstEcles 33 (1959) 447-50.

[P. Hispanus]

113 **Petrus Hispanus:** Expositio librorum beati Dionysii. Edic. crítica, pról. y notas de M. Alonso. Centro de Estudios de Psicología e Hist. de la Filosofía, Lisboa, 1957. 411-682 pp.

[R. Llull]

114 **Ramón Llull:** Opera latina 213-239. Opera Messanensia. Edic. de J. Stohr. Maiorie.Schola lullistica, Palma de Mallorca, 1959, 503 páginas.

115 —— —— Poesies. Edit. Selecta, Barc., 1958. 208 pp.

116 **Andrés de Palma de Mallorca** (O. F. M., Cap.): Dos nuevos documentos lulianos del siglo XIV. Est. Lulianos 3 (1959) 71-72.

117 **García Palou** (S.): Hacia la localización del punto de emanación del espíritu de la teología luliana. Est. Lulianos 2 (1958) 67-76.

118 **Matéu Alba** (Juan): Optimismo pedagógico y alegría en Lulio. RevEspPed 17 (1959) 75-82.

119 **Muntaner Bujosa** (Juan): Para la historia de la edición maguntina [de las obras de R. Llull]. Est. Lulianos 3 (1959) 89-94.

120 **Pérez Martínez** (Lorenzo): Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca. Est. Lulianos 3 (1959) 73-88 [continuación].

121 **Platzeck** (Erhard W.): Raimund Lulls Auffassung von der Logik. Est. Lulianos 2 (1958) 5-36; 273-96.

122 **Rubió Balaguer** (Jordi): La "Rhetorica nova" de Ramón Llull. Est. Lulianos 3 (1959) 1-20.

123 **Sanchis Guarner** (M.): L'ideal cavalleresc definit per Ramón Llull. Est. Lulianos 2 (1958) 37-62.

124 **Zoubov** (V. P.): Quelques notices sur les versions russes des écrits et commentaires lulliens. Est. Lulianos 2 (1958) 63-66.

[N. de Cusa]

125 **Nicolás de Cusa**: De Deo Abscondito. Trad. e introd. de C. Láscaris Comneno. RevFilUniv (Costa Rica) 1 (1958) 347-57.

126 **Colomer** (Eusebio): Nicolau de Cusa e Raimundo Lulo. A través dos manuscritos de Biblioteca de Cusa. RevPortFil 15 (1959) 245-51.

127 **Vallinas** (Edith): El punto de partida en la filosofía de Nicolás de Cusa. Sapientia 14 (1959) 299-304.

Edad Moderna.

[Renacimiento]

128 **Prezzolini** (Giuseppe): Maquiavelo. Germán Plaza, Barc., 1959. 100 páginas.

129 **Garrigues** (Emilio): España vista por Maquiavelo y Campanella, o de la razón a la pasión de Estado. RevEstPol n. 104 (1959) 99-126.

130 **Vives** (Luis): La mujer cristiana. Deberes del marido. Pedagogía pueril. 3.ª ed. Aguilar, M., 1959. 756 pp.

131 —— —— Diálogos. 4.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 153 pp.

132 **Rodrígues** (José Narciso): A filosofia de Leão Hebreu. O amor e a beleza. RevPortFil 15 (1959) 349-86.

[Escolástica renaciente]

133 **Armellada** (Bernardino de, O. F. M., Cap.): Dos teólogos franciscanos del siglo XVI ante el problema del sobrenatural. Revista Esp Teol 19 (1959) 373-421.

134 **Ceñal** (Ramón): Manuscritos de filósofos jesuítas conservados en la Real Academia de la Historia (Madrid). PENSAMIENTO 15 (1959) 61-82.

135 **Folgado** (Avelino, O. S. A.): Los Tratados "De Legibus" y "De Iustitia et Iure" en los autores españoles del siglo XVI y primera mitad del XVII. CdD 172 (1959) 275-302.

136 **Gaya Massot** (Ramón): Influencia de la Universidad de Salamanca en la de Lérida. AnalSTarr 31 (1958) 101-124.

137 **Sánchez Agesta** (Luis): El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI. Instit. Est. Políticos, M., 1959. 192 pp.

138 **Secret** (François): Pedro Ciruelo: critique de la Kabbale et de son usage par les chrétiens. Sefarad 19 (1959) 48-77.

139 **Vásquez Carrizosa** (Alfredo): Anotaciones sobre Francisco de Vitoria y el Derecho americano. RevColNSRos 54 (1959) 247-56.

140 **Marcos Rodríguez** (Florencio): Don Diego de Covarrubias y la Universidad de Salamanca. Salmanticensis 6 (1959) 37-85.

141 **Pereda** (Julián): Covarrubias penalista. Edit. Bosch., Barc., 1959. 535 páginas.

142 **Molinero** (Marcelino R.): El concepto de ley en fray Alfonso de Castro. VV 17 (1959) 31-74.

143 **Queralt** (Antonio, S. J.): Los manuscritos inéditos de Luis de

Molina a la 1-2ae y 2-2ae de la Suma. RevEspTeol 19 (1959) 433-36.

[Suárez]

144 **Carreras y Artau** (Joaquín): Notas sobre el texto del tratado "De anima" de Francisco Suárez. PENSAMIENTO 15 (1959) 293-307.

145 **Giers** (Joachim): Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez. Herder, Freiburg (Brisgovia), 1958. XVII-258 pp.

146 **Gómez Caffarena** (José): Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez. PENSAMIENTO 15 (1959) 135-54.

147 **Roig Gironella** (Juan): Carácter absoluto del conocimiento en Suárez. PENSAMIENTO 15 (1959) 401-438.

[Juan de Santo Tomás]

148 **Moreno** (Alberto): Implicación material en Juan de Santo Tomás. Sapientia 14 (1959) 188-91.

[Clásicos esp.]

149 **Basave Fdez. del Valle** (Agustín): Filosofía del "Quijote". Espasa-Calpe mexicana, México, 1959. 279 pp.

150 **Saavedra Fajardo** (Diego): Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas. Espasa-Calpe, M., 1959. 229 pp.

151 **Láscaris C.** (Constantino): La existencia y el pecado según Quevedo. RevFilUniv (Costa Rica) 2 (1959) 39-44 [n. 5].

[Gracián]

152 Homenaje a Baltasar Gracián. Institución "Fernando el Católico". Cátedra Gracián, Zaragoza, 1958. 189 pp.

153 **Baüllori** (Miguel): Gracián y el Barroco. Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1958, 220 pp.

154 —— —— Gracián a tres siglos de su muerte. Arbor 42 (1959) 193-201 [n. 158].

154 bis **Carpintero Capell** (Heliodoro): Gracián y su visión del hombre. Insula n. 147 (1959) 3 y 10.

154 ter **Correa Calderón** (E.): Gracián y la amistad, Insula, n. 147 (1959) 1.

155 **Giménez Caballero** (Ernesto): Gracián, desde el Paraguay. (Conmemoración de un aragonés universal.) RazFe 159 (1959) 229-40.

156 **Herrero** (Javier): Gracián, víctima de una decadencia. RevFil 18 (1959) 331-36.

156 bis **Hoyo** (Arturo del): Noticia de "El Discreto", Insula, n. 147 (1959) 1 y 9.

157 **Jansen** (Helmut): Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián. Friburgo, 1958. 230 pp.

158 **Maravall** (José Antonio): Un mito platónico en Gracián. Insula n. 155 (1959) 1 y 8.

159 **Martín Herrero** (Ramón): Baltasar Gracián y la Europa del XVII. RazFe 159 (1959) 117-30.

[Místicos esp.]

160 **Teresa de Jesús** (Santa): Obras completas. Versión tipográfica de la edición "princeps", Salamanca, 1588. Ensayo preliminar de R. Menéndez Pidal: "El estilo de Santa Teresa". 2.ª ed. Plenitud, M., 1958. 1312 pp.

161 —— —— Obras Completas. Tomo III (último). Edic. de Efrén de la Madre de Dios. B. A. C., M., 1959. 1041 pp.

162 —— —— Exomologéseis tes agias Theresias tes Abila. (Confesiones de Sta. Teresa. Autobiografía.) Trad. al griego moderno de I. Typaldos. Atenas, 1957. 458 pp.

163 **Aleixandre** (Vicente), **Conde** (Carmen) y otros: Cuadernos de Agora, nn. 25-26, dedicados a San Juan de la Cruz. Agora, M., 1958. 48 pp. [Ensayos poético-literarios.]

164 **Gerard** (Mary): Eliot of the circle and John of the Cross. Thought 34 (1959) 107-127.

[Ss. XVII-XVIII]

165 **Hazard** (Paul): El pensamiento europeo en el siglo XVIII. Trad. de J. Marías. 2.ª ed. Edic. Guadarrama, M., 1959. 592 pp.

166 **Descartes:** Discurso del método. Losada, B. A., 1959.

167 **Jerphagnon** (Lucien): Blas Pascal, apologista. Augustinus 4 (1959) 189-94.

168 **Bueno Martínez** (Gustavo): La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. RevFil 18 (1959) 103-12.

169 **Ventosa Aguilar** (Juan Antonio): El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. J. Contribución a la historia de la Filosofía del sentido común. Sem. Conciliar, Barc., 1957. 157 páginas.

170 **Bruyère** (Jean de la): Los caracteres o las costumbres de este siglo. Trad. de C. Bergés. 2.ª ed. Aguilar, M., 1959. 604 pp.

171 **Einstein** (Albert): Sir Isaac Newton. RevFilUniv (Costa Rica) 1 (1958) 335-36.

172 **Herder:** Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad. Losada, BA., 1959. 703 pp.

173 **Kant:** Crítica de la razón pura. Estética trascendental y analítica trascendental. 3.ª ed. Losada, BA., 1957, 361 pp.

174 —— —— Filosofía de la Historia. Edit. Nova, BA, 1958, 198 pp.

[S. XVIII español] 175 **Andrade** (Antonio Alberto de): Filósofos portugueses do seculo XVIII. I. Martinho de Mendoça. II. Luis Antonio Verney [de especial influjo en el XVIII español]. III. Inacio Soares. Lisboa, 1959.

176 **Rovira** (María del Carmen): Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América. El Col. de México, 1958. 237 páginas.

177 **Mindán** (Manuel): Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII. RevFil 18 (1959) 471-88.

178 **Feijóo** (Benito Jerónimo): Teatro Crítico Universal. I. Pról. y notas de A. Millares Carlo. Espasa-Calpe, M., 1958. 272 pp.

179 **Micó Buchón** (José Luis): Aproximación a la estética de Arteaga. RevIdEst 17 (1959) 29-50.

180 **Rodríguez Guerrero** (Ignacio): Humboldt, Mutis y Caldas. Revista ColNSRos 54 (1959) 63-76.

[S. XIX] 181 **Soaje Ramos** (Guido): Dos libros recientes sobre Hegel (—de F. Grégoire y P. Henrici—). Sapientia 14 (1959) 207-14.

182 **Gignoux** (C. J.): Carlos Marx. Trad. de P. Sabaté. Fomento de Cultura, Valencia, 1958. 289 pp.

183 **Villagrasa** (Raimundo): El derecho de propiedad en el pensamiento de Carlos Marx. Fomento Social 14 (1959) 349-61.

184 **Kierkegaard** (Sören): Temor y temblor. Losada, BA., 1958.

185 —— —— El concepto de angustia. 5.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 159 pp.

186 —— —— Elogio de Abraham. (Páginas líricas.) Trad. de A. Colao. Athenas, Cartagena, 1959. 80 pp.

187 **Collins** (James): El pensamiento de Kierkegaard. Breviarios del Fondo de Cult. Económica, México, 1958. 325 pp.

188 **Roos** (Heinrich): Sören Kierkegaard y el catolicismo. Trad. de J. Oyarzun. Razón y Fe, M., 1959, 106 pp.

189 **Dostoievski** (Fiodor M.): Obras completas. Tomo III. Trad. de R. Cansinos Asens. 6.ª ed. Aguilar, M., 1958. 1802 pp.

190 **Guardini** (Romano): El universo de Dostoievski. 2.ª ed. Emecé, BA., 1958.

191 **Serrano Poncela** (Segundo): Dostoievski menor. Cuadernos Taurus, n. 23, M., 1959. 72 pp.

192 **Zweig** (Stefan): Dostoievski: Juventud. Barc., 1959. 219 pp.

193 **Alvarado** (Rafael): La teoría de la evolución a los cien años de la obra de Darwin. RevUniv (M.) 8 (1959) 9-14.

194 **Haas** (Adolf): Darwin. Orbis Catholicus 2 (1959)[2] 366-84.

195 **Solaguren** (Celestino, O. F. M.): En el primer centenario de "El origen de las especies", de C. Darwin (1859-1959). VV 17 (1959) 331-35.

196 **Humboldt** (Alejandro de): Un libro de Humboldt: "Vistas de la

Naturaleza". Prefacio del autor a la primera edición. Trad. de J. Suárez Perdomo. RevColNSRos 54 (1959) 77-78.

197 **Dilthey** (Guillermo): Historia de la pedagogía. Losada, BA., 1957.

198 **Díaz de Cerio** (Franco, S. J.): El concepto de filosofía en Dilthey. RevFil 18 (1959) 73-101.

199 —— —— Apoyos fundamentales del origen, limitaciones y desarrollo progresivo de la historiografía hasta el siglo XIX, según W. Dilthey. Greg 40 (1959) 99-118.

200 —— —— W. Dilthey y el problema del mundo histórico. Libros "Pensamiento". Juan Flors, Barc., 1959. VI-547 pp.

201 **López Salgado** (Cesáreo): Preocupación gnoseológica en el origen de la neoescolástica. Sapientta 14 (1959) 214-23.

[S. XIX español] 202 **Fernández-Largo** (Jacinto): Síntesis doctrinal del Filósofo Rancio. VV 17 (1959) 647-727.

203 —— —— Introducción al estudio del Filósofo Rancio. VV 17 (1959) 419-69.

204 —— —— Introducción al estudio del Filósofo Rancio. Edit. Cisneros, M., 1959. 168 pp.

205 **Balmes** (Jaime): Cartas a un escéptico en materia de religión. 4.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 233 pp.

206 **Auhofer** (Herbet): La sociología de Jaime Balmes. Trad. de J. M.ª Vélez Cantarell. Rialp, M., 1959. 260 pp.

207 **Fauli** (J.): Balmes. Edit. G. P., Barc., 1959. 64 pp.

208 **Jordán Solano** (Manuel): Habla Balmes. (Cuando Occidente perdió su unidad.) Edit. Ifiba, Barc., 1958. 356 pp.

209 **Caturelli** (Alberto): Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia. Córdoba, Arg., 1958. 221 pp.

210 **Menéndez Pelayo** (Marcelino): Varia. 3 vols. Edic. de E. Sánchez Reyes. Aldus, Santander, 1956-59.

211 **González-Deleito** (Nicolás): Menéndez Pelayo: Su proyección en el ámbito jurídico. Rev. Fac. de Der. Univ. (M.) 3 (1959) 433-51.

212 **Sánchez-Reyes** (Enrique): Don Marcelino Menéndez Pelayo. 2.ª ed. Aedos, Barc., 1959. 402 pp.

213 **Casas Blanco** (Saturnino): Amor Ruibal y las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios. Compostellanum 4 (1959) 39-62.

Contemporáneos y corrientes actuales.

[S. XXI Temas generales] 214 **Alvarez Romero** (Carlos Jesús): Existencialismo, fenomenología y filosofía jurídica. Rev. Fac. de Der. Univ. (M.) 3 (1959) 123-34.

215 **Benda** (Julien): Tradición del existencialismo, o filosofías de la vida. Siglo veinte, BA., 1958. 80 pp.

216 **Betancur** (Cayetano): El Cristianismo ante la filosofía actual. UnivAntioq 35 (1959) 167-90.

217 **Caturelli** (Alberto): La Filosofía actual a través del XII Congreso Internacional de Filosofía. Sapientia 14 (1959) 45-48.

218 —— —— "Cincuenta años de filosofía en la Argentina". (—Comentario al libro de L. Farré—.) Sapientia 14 (1959) 192-96.

219 **Coplestou** (Frederick): Filosofía contemporánea. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo. Trad. de E. Valentí Fiol. Herder, Barc., 1959. 384 pp.

220 **Derisi** (Octavio Nicolás): La crisis del hombre y de los valores en la filosofía actual. Sapientia 14 (1959) 23-29.

221 **Ferrater Mora** (José): La filosofía en el mundo de hoy. Rev. de Occidente, M., 1959. 216 pp.

222 **Lotz** (Juan Bautista): La filosofía en la Alemania de hoy. Orbis Catholicus 2 (1959)² 97-104.

223 **Miroglio** (Abel): La psicología de los pueblos en Francia desde 1920. RevIntSoc 17 (1959) 371-94.

224 **Müller** (Max): Los conceptos de existencia y libertad en la ontología del existencialismo alemán. Arbor 44 (1959) 1-19 [n. 167].

225 **Muñoz Alonso** (Adolfo): La Filosofía en su XII Congreso Internacional. Augustinus 4 (1959) 5-36.

226 **Padilha** (Tarcisio): La idea de Dios en la filosofía contemporánea. Augustinus 4 (1959) 507-18.

227 **Rigobello** (Armando): Logicismo contemporáneo e instancias socráticas. Augustinus 4 (1959) 529-34.

228 **Rodríguez** (José): La superación del existencialismo. Augustinus 4 (1959) 424-26.

229 **Sciacca** (Miguel Federico): Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Tomos I-II. Panoramas nacionales. Traducción de J. Vila Selma. Edic. Guadarrama, M., 1959.

230 **Tollenaere** (M. de): Neopositivismo o empirismo lógico. Orbis Catholicus 2 (1959)[1] 309-319.

231 **Ullmo** (Jean): El pensamiento científico moderno. Pról. de L. Armand. Trad. de M. Acheroff. Taurus, M., 1959. 330 pp.

232 **Weinberg** (Julius Rudolph): Examen del positivismo lógico. Traducción de J. L. Fernández de Castillejo. Aguilar, M., 1959. 409 páginas.

233 **Wick** (Warner): El empleo del "lenguaje corriente" en la filosofía británica actual. La Torre n. 28 (1959) 97-119.

[Husserl y fenomenología]

234 **Husserl** (Edumundo): Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente. Edit. Nova, BA., 1959. 210 pp.

235 **Biemel** (Walter): Las fases decisivas del desarrollo de la filosofía de Husserl. Convivium 3 (1958) 3-35.

236 **Casaubón** (Juan A.): La Lógica de Husserl. (Examen crítico desde el punto de vista tomista). Sapientia 14 (1959) 8-22.

237 —— —— Examen de la doctrina husserliana sobre el conocimiento como constitución de su objeto. Sapientia 14 (1959) 179-87.

238 **Pérez-Espejo** (Sergio): La reducción transcendental y el problema del alter ego en las "Meditaciones cartesianas" de Husserl. Athenas, Cartagena, 1959. 36 pp.

239 **Romano García** (M.): Ideas nuevas para una fenomenología. VV 17 (1959) 321-29.

240 **Chisholm** (Roderick M.): La teoría del objeto de Meinong. Revista FilUniv (Costa Rica) 1 (1958) 337-42.

[Scheler]

241 **Scheler** (Max): La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico. Edit. Nova, BA., 1958. 221 pp.

242 —— —— La idea del hombre y la historia. Siglo veinte, BA. (1959) 77 pp.

243 **Alcorta** (José Ignacio): La sociología del saber en Max Scheler. CdD 172 (1959) 257-74.

[N. Hartmann]

244 **Hartmann** (Nicolai): Metafísica del conocimiento. Losada, BA., 1957. 2 vols.

245 **Aragó** (Joaquín María): Raíces de la ontología antimetafísica de Nikolai Hartmann. Barc., 1958. 58 pp.

246 —— —— Die antimetaphysische Seinslehre Nikolai Hartmanns. Phil. Jahrbuch 67 (1959) 179-204.

247 —— —— Raíces psicológico-ontológicas de la noción de ser en la filosofía de Nicolai Hartmanns. Convivium 4 (1959) 3-19.

---

[1] *Razones imperiosas de reajuste de material obligan a dejar la continuación de este elenco para el número siguiente.*

LIPE

LIBROS "PENSAMIENTO"

Serie A: ESTUDIOS

1. Franco Díaz de Cerio, S. I.:

W. DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL MUNDO HISTORICO

Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general.

De los 17 capítulos, el primero recoge las diversas opiniones sobre el tema: medio centenar de autores. Luego el distinguido profesor de Histo·iología de la Universidad Gregoriana realiza un estud'o detallado de la marcha del pensamiento diltheyano, haciendo ver de modo definitivo cómo fué el Dilthey real, con sus atisbos, indecisiones, conquistas y limitaciones. Todo visto en su malla cronológica, que resuelve más de un problema artificial. Se examinan todas las obras de Dilthey, en especial su epistolario y los años de juventud. Al fin se da una síntesis de todo su pensamiento. La bibliografía del tema es completa. Además se ofrece una bibliog:afía general, ordenada problemáticamente, tanto de Dilthey como sobre Dilthey, con más de 400 títulos.

2. Juan Roig Gironella, S. I.:

ESTUDIOS DE METAFISICA. VERDAD - CERTEZA - BELLEZA

La primera parte de esta interesante obra aborda un tema que es hoy día de tanta actualidad como la llamada "Metafísica del conocimiento", pero lo aborda de un modo enteramente original a base de mostrar la conexión entre la Verdad absoluta—que rechaza el relativismo, aquí copiosamente expuesto e investigado—y su fundamentación en la existencia de Dios, demostrada así no por un "salto metalógico" de la finalidad, ni por un "análisis transcendental", sino por un camino que parte de la experiencia.—La segunda parte sobre la Certeza Moral es interesantísima para los historiadores, los escrituristas, los teólogos, etc., que hallarán una investigación original y profunda sobre el carácter y los fundamentos de la Certeza Moral.—La tercera parte se consagra a los fundamentos de la Estética, y al entronque de la Belleza con el ser.

3. Francisco Peccorini Letona, S. I.:

GABRIEL MARCEL. LA "RAZON DE SER" EN LA "PARTICIPACION"

Conocida es la obra de Marcel en sus varios aspectos por estudios de detalle. Pero era preciso un esfuerzo de síntesis, que dispusiese y concentrase la copiosa producción del titulado existencialista católico en torno a un núcleo fundamental de su reflexión. Con este propósito de penetración en la mente del pensador y artista, el R. P. Peccorini, después de completar el examen de todas sus obras con la lectura de otros escritos desconocidos aún del público, y de contrastar opiniones mediante el diálogo personal con diversos especialistas sobre el tema y con el propio autor estudiado, presenta una visión personal de la contribución aportada al pensamiento cristiano por Marcel.

EN PRENSA:

Serie A: ESTUDIOS

Pedro Hispano: Obras Filosóficas. I, Scientia Libri De Anima. Segunda edición notablemente mejorada, con prólogos, notas y apuntes críticos por el R. P. Manuel Alonso Alonso.

Serie B: COLABORACION

Luis Martínez Gómez, S. I.:

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 1940-1958

Hay varios volúmenes en preparación cuyas características serán dadas a conocer en breve al público.

Juan Flors, Editor.—Vía Layetana, 53.—Barcelona.

CRONICA

TERCERAS "CONVERSACIONES PENSAMIENTO". — (Barcelona 21-22 de abril 1960).—En vista de la innegable utilidad de los contactos intelectuales e intercambio de ideas, tanto entre los diversos profesores de las Facultades de Filosofía eclesiásticas como de éstos con profesores de otros centros de enseñanza universitaria, la revista PENSAMIENTO ha organizado, por tercera vez, la asamblea "Conversaciones Pensamiento", celebrada este año en Barcelona.

A ellas asistieron 15 Padres de la Compañía de Jesús dedicados a la enseñanza de la Filosofía en las Facultades de Comillas, Comp utense, Loyola y S. Cugat del Vallés. Asistían, además, otros profesores invitados: entre ellos los Doctores Rdo. Ignacio Alcorta y Jaime Bofill, catedráticos de la Universidad de Barcelona: Rdos. P. Juan B. Lotz, S. I., y Franco Díaz de Cerio, S. I., de la Universidad Gregoriana de Roma; Rdo. Dr. Juan Ripoll, C. M.. F., del Escolasticado de Solsona; Dr. Strobl, de la Universidad de Munich; Dr. J. M. Vélez, profesor de Balmesiana, y varios más.

Para mayor comodidad de los asistentes las sesiones se tuvieron no en S. Cugat, sino en la misma ciudad de Barce ona, en el salón de Conferencias de la Casa de las Congregaciones Marianas, muy amablemente cedido por su Director, P. Roberto Batlle, S. I.

Se tuvieron cuatro sesiones; en cada una de ellas actuó un ponente, y a continuación dos relatores precisaban algunos puntos de la temática expuesta y avanzaban algunas observaciones, iniciando así el intercambio de ideas. Después de un breve descanso, se tenía la discusión, en la que iban tomando parte los asistentes, bajo la dirección de un Moderador. Actuó de Moderador en todas las sesiones el Rdo. P. Juan Roig Gironella, y de Secretario, el Rdo. P. Joaquín M.ª Aragó. Todos los acambleístas recibieron unas hojas en las que iba ciclostilado un resumen de la ponencia y del punto de vista de los relatores.

En la primera sesión, 21 de abril por la mañana, bajo la presidencia del Rdo. P. Salvador Gómez Nogales, actuó como ponente el Rdo. P. Jesús Muñoz, sobre el tema "Fuentes de conocimiento de los primeros principios en su valor trascendente y absoluto".

En una primera parte introductoria señaló el cuádruple aspecto filosófico de los primeros principios; indicó como características de éstos la inmediatez de su cognoscibilidad y su trascendencia análoga a la del ser y se planteó en seguida el problema ontológico-psicológico implicado en el enunciado de la ponencia: la capacidad del entendimiento humano de conocer la realidad, de la que obtiene el conocimiento de los primeros principios con su típico valor trascendente y absoluto.

Dejando al margen explicaciones inaceptables, como el ontologismo, examinó luego cuatro posturas dignas de atención: *1.ª* Intuición quidditativa de las nociones del sujeto y del predicado, con la consiguiente aceptación de su identidad u oposición en virtud de la evidencia con que se presentan, garantía al mismo tiempo de su objetividad y, por vinculadas al ser como tal, de su trascendencia y valor absoluto. Admisible esta explicación en cuanto afirma, debe completarse con la parte correspondiente a la experiencia. *2.ª explicación:* Abstracción por obra del entendimiento agente. De igual modo que, conocido por el sentido interno un objeto material, el entendimiento agente abstrae su naturaleza universal, así, conocida por el sentido interno la *relación* concreta y singular existente entre dos objetos o dos aspectos en que se realiza el principio, el entendimiento agente 'abstrae' esa relación 'universal'. No parece aceptable lo fundamental de esta hipótesis por suponer que una potencia sin simplicidad integral es capaz de conocer relaciones. Su recta interpretación sería la del paso del conocimiento intelectual de un caso singular, en que se verifique el principio, al principio universal, por abstracción cognoscitiva. Análoga dificultad y solución es válida para la *explicación tercera,* que requiere el reiterado conocimiento previo de casos particulares. La *explicación cuarta,* a base de lo aceptable en las precedentes, señala como casos singulares previos que conocer los mismos hechos conscientes del sujeto, por su máxima evidencia

y objetividad. Es interesante la gran coincidencia de esta posición con la mentalidad suareciana.

A continuación señaló el Relator, R. P. Juan Roig, posibles criterios para determinar la *primariedad* entre los primeros principios; aludió luego a la raíz de la evidencia en el conocimiento de éstos y a la colaboración entre experiencia y actividad típica del entendimiento—fruto del *habitus principiorum*—para llegar al conocimiento de los mismos.

La discusión que después tuvo lugar versó principalmente sobre dos puntos: *a)* Qué juicios hay que reconocer como primeros principios y en virtud de qué criterios. *b)* Qué parte corresponde a la experiencia y cuál a la mente en la obtención de estos principios.

Respecto del primer punto se admitió unánimemente la primacía de los principios derivados inmediatamente del ser (contradicción, identidad, tercio excluso) y se preguntó sobre si se había de admitir también como 'primer principio' el de razón suficiente (P. Gómez Caffarena) y de el ético 'bonum faciendum', 'malum vitandum' (Rdo. Dr. Alcorta). Después de una interesante discusión, señaló el P. Lotz la conveniencia de distinguir entre primeros principios *quoad se* y *quoad nos*. En el primer grupo figuran los que se derivan inmediatamente del ser y los trascendentales, y en éstos se incluiría el principio ético como parte del bien. Los primeros principios *quoad nos equivalen* en alguna manera a los anteriores, pero se presentan a nuestra mente con mejor evidencia al formularse convenientemente.

Por lo que se refiere al punto más nuclear de la ponencia, las opiniones se dividieron al tratar de determinar el papel que corresponde a la mente y a la experiencia en la obtención de los principios Los RR. PP. Lotz y Gómez Caffarena, con el Dr. Alcorta, subrayaron la conveniencia de llamar a los primeros principios "sintéticos a priori", precisamente para indicar que, no siendo analíticos en el sentido kantiano, aparecen con su universalidad característica en el ejercicio de la vida del espíritu (Lotz). El P. Gómez Caffarena, asintiendo a la afirmación del Dr. Alcorta de que falta algo homólogo entre el ser concreto percibido por la experiencia y el ser en su universalidad, indicó la conveniencia de admitir un 'a priori' intelectual fundante de la universalidad. El Ponente se opuso a esta denominación, por entender que puede dar lugar a malentendidos sujetivistas, y estimó suficiente la capacidad abstractiva del entendimiento para encontrar en cualquier objeto de la experiencia lo que es común —analógicamente—a todo ser, con lo que cree se cuenta con base suficiente para afirmar los primeros principios con la garantía de objetividad que le presta el obtenerlos a partir de la experiencia misma.

En la sesión de la tarde, bajo la presidencia del Rdo. P. Jesús Muñoz, leyó su ponencia el Rdo. P. José Gómez Caffarena, sobre el tema "Implicaciones metafísicas de la afirmación humana". Comenzó el Ponente haciendo una breve reseña histórica de la tendencia neoescolástica iniciada por el P. J. Maréchal, que ha estudiado la afirmación humana "como punto de partida de la Metafísica". Se trata de hacer una "Metafísica fundamental", respondiendo al problema planteado por Kant sobre la posibilidad de la Metafísica, con un método análogo al suyo, "trascendental".

Estudió luego, como base, la *estructura lógica de la afirmación* (en la que únicamente se realiza de modo pleno el conocimiento intelectual humano): si le es esencial la expresión conceptual (proposición con sujeto y verbo), mucho más el informarla de un "dinamismo trascendente". Así se revela, como suma estructura *a priori* preyacente, la *actualidad* (expresable puramente en el infinitivo del verbo *ser*); ésta es aplicada a lo *potencial* (núcleo concretizante de todo sustantivo) según las diversas *formas* (*esencias*).

Este hallazgo de la actualidad, como estructura más radical que las categorías (formas), permite ya *justificar la Metafísica* por su implicación en la afirmación. Ante todo, en la pretensión (esencialmente inherente a la afirmación humana) de validez absoluta, de "transfenomenicidad": tal es el sentido del *ser* y de sus primeros principios. Si bien, para ser justos con la objeción, planteada ya en el s. XIV y tematizada por Kant, hay que reconocer que esa validez absoluta se realiza en un molde relativo al hombre ("fenómeno", expresión conceptual). Este no es sin más la realidad en sí; pero, en virtud del dinamismo trascendente de la afirmación, se sabe ser conforme a ella como su *signo*, o *interpretación* natural.

De aquí se puede pasar a justificar también la Metafísica en su capital pretensión "metaempírica". Pues en la afirmación de valor absoluto se implica el principio de fundamento, que exige últimamente presuponer lo incondicionado, no alcanzable en ninguna experiencia.

Para terminar, esbozó el Ponente la *directriz principal de la Metafísica* así fundada por su implicación en la afirmación. El último fundamento de toda afirmación es lo Absoluto, como Necesidad y Plenitud las dos características de la Actualidad pura). No es afirmable unívocamente; ya que el objeto de la afirmación (ente) incluye, según el análisis hecho, la tensión acto-potencia, signo de finitud y contingencia. Pero sí análogamente como "el mismo Ser Subsistente". Actualidad-sustantiva, límite donde se resuelve dialécticamente en identidad la tensión *ente-esencia-ser* de nuestras afirmaciones unívocas.

En la discusión que se suscitó después de la intervención de los dos relatores, RR. PP. L. Salcedo y Pedro García Asensio, el Ponente, respondiendo a las preguntas del P. García Asensio y de los RR. PP. Alejandro, Muñoz, Martínez Gómez, Gómez Nogales y Lamolla, precisó el sentido de la conformidad como 'signo' y del 'interpretacionismo' que ha adoptado (en la línea, dijo, de Ockam y Suárez) frente al mayor 'realismo' tomista, a que se habían adherido todos los antecesores en la tendencia, desde Maréchal. Explicó el puesto y sentido de la abstracción en la nueva concepción del conocimiento, y discutió su relación a las doctrinas clásicas de Aristóteles y Platón. Reafirmó luego la sustancial conformidad de la Metafísica presentada con la de la tradición; pero subrayó que la modalidad nueva que aporta es de gran valor, en sí misma y en orden al coloquio con la filosofía moderna. Finalmente, a una pregunta del P. Lamolla, trató de precisar la relación entre el *ser* abstracto, en cuyo horizonte se realizan todas nuestras afirmaciones de lo finito, y el *Ser subsistente;* y el modo cómo el hombre llega a Este a partir de aquél.

La tercera sesión se tuvo por la mañana del día 22, bajo la presidencia del Rdo. Padre Pedro García Asensio. En ella actuó como Ponente el Rdo. P. Franco Díaz de Cerio, sobre el tema de "Bases para una Filosofía de la Historia".

Para poder tratar de determinar las bases, cree el ponente, se debe comenzar por asegurar una *terminología* fija y acogedora. Conforme a esto, propuso la de HISTORIOLOGÍA-HISTORIOLOGOS, abandonando la más común—pero no única—de *Filosofía de la Historia-Filósofos de la Historia.* La razón principal—y no única—para adoptar la nueva terminología es que sólo el concepto "historiología" señala, por una parte, que se trata de la última explicación intelectual de la Historia, y, por otra, de modo tal que no se suponga nada sobre el *tipo* o clase de esa última explicación; con lo cual ya se ve que en este problema de la terminología hay algo más que una cuestión de nombre.

El segundo paso, siguió exponiendo el Ponente, consiste en determinar qué lugar ocupa la HISTORIOLOGÍA en la actividad intelectual en concreto: qué es lo que presupone y lo que *no presupone.* Y es claro que la HISTORIOLOGÍA, no siendo una actividad intelectual primaria o fundante, sino que se ejercita cuando ya la actividad intelectual hace tiempo que está en marcha, supone una previa filosofía ya determinada en sus líneas generales. Y en concreto, un verdadero conocimiento actual de la Historia. Después de la pregunta por la última explicación de la Historia, no se ve qué pregunta pueda quedar al hombre por responder. En cambio, la HISTORIOLOGÍA no se ve que tenga que suponer ni: que la Historia, en su totalidad, tiene un sentido, ni que es curso, ni que se da progreso, ni progreso continuo, ni leyes históricas.

Así las cosas, se puede proponer una *definición* o descripción de HISTORIOLOGÍA, provisoria, pero inobjetable, dado el punto en que nos hallamos; definición, por otra parte, suficientemente dinámica para proseguir la investigación: "HISTORIOLOGÍA *es la actividad intelectual que se preocupa por averiguar la última explicación del fenómeno Historia.*"

Pero se impone una mayor determinación de esta definición, si se quiere que sea fecunda: ¿cuál es su objeto formal o específico? No es la *historicidad* del hombre, sino *la Historia del hombre.* (Relaciones de la HISTORIOLOGÍA con la Teoría del saber histórico.) Hizo luego especial hincapié en la peculiaridad del conocimiento historiológico, determinado como está por la peculiaridad de su específico objeto de investigación que es la explicación última, no de la historicidad, sino de la Historia.

Sólo así es posible preguntarnos críticamente por los *instrumentos* propios del conocimiento historiológico, o sea por las *categorías historiológicas: unidad, sentido, causas, leyes, regularidades, actividad* (libertad) y *aceptación;* y proponer su justificación apelando, sea a la filosofía presupuesta, sea a un análisis fenomenológico de la actitud del hombre ante la Historia. Pero, precisamente porque el objeto específico de la HISTORIOLOGIA no es la historicidad *sino la Historia* de los hombres, se puede (y se debe) añadir a las categorías-instrumentos citadas, la *acción sobrenatural,* que no coincide con la categoría de Providencia sin más ni más. Se planteó, pues, el problema de si la HISTORIOLOGIA es *pura Filosofía* de la Historia o *pura Teología* de la Historia. o más bien una *actividad específica distinta y comprehensiva de ambas.*

Aludió luego el Ponente a las diversas teorías historiológicas, y en especial, como modelo *fundamental,* a la *teoría agustiniana,* que no es pura y simplemente Teología de la Historia, sobre todo en sus comienzos o bases primeras.

Quedó así abierto el problema, metodológicamente, a la proposición de las bases concretas que deben quedar a salvo *en cualquier* teoría historiológica, y, muy especialmente, en cualquier teoría historiológica cristiana.

Después de las observaciones de los relatores, RR. PP. E. Colomer y C. Valverde, siguió la discusión, que se centró primero sobre la cuestión terminológica y la distinción entre la concepción teológica y filosófica de la historia (RR PP. Colomer, Lotz, Gómez Caffarena). Las atinadas respuestas del Ponente dieron mucha luz; de ellas quedó claro que la Historiología, tal como la propone el Ponente, no es una mezcla de Filosofía y Teología, sino una postura que sin presuponer nada, y manteniendo bien delimitados los campos, los coordina estructuralmente según las exigencias del mismo objeto en la progresiva investigación. Con esto, algunos objetantes que habían formulado varias reservas aceptaron plenamente la terminología y el sentido de 'Historiología'. Otro tema muy interesante de discusión se inició por el P. J. Alejandro, acerca de la certeza del conocimiento histórico, con las consiguientes repercusiones para el conocimiento historiológico. Pero, de común acuerdo, no se siguió en la discusión esbozada, para sujetarse estrictamente al enunciado de la ponencia, la cual no tocaba intencionadamente ese tema, por ser sujeto de discusión, más que suficiente, tal vez, para otras futuras "Conversaciones Pensamiento".

La cuarta sesión se tuvo no en Barcelona, sino en S. Cugat del Vallés, donde radica la Facultad de Filosofía de la Provincia jesuítica Tarraconense; hasta allá se desplazaron los asambleístas en un autocar, amablemente cedido por 'Relaciones Culturales'.

La sesión fue presidida por el P. Rector de este Colegio Máximo, Rdo. P. Pedro Ribás Padrós, y la ponencia corrió a cargo del Rdo. P. Luis Martínez Gómez, sobre el tema "Dogmatismo filosófico en la actualidad escolástica y límites de la sana libertad de discusión".

Hechas ciertas precisiones terminológicas, para centrar la cuestión en la "autoridad" y "libertad" dentro de la filosofía cristiana actual, inició el Ponente el tema dándole un enfoque histórico: evolución teórica y práctica desde el último tercio del siglo XIX hasta la mitad del actual. El ambiente científico eclesiástico que rodea a la "Aeterni Patris" se caracteriza por el contraste entre la suficiencia sectaria de las ciencias profanas y la reacción católica de repliegue en sus propias fuerzas y tradiciones para enfrentarse con la otra ciencia hostil. Esto no se hace sin un matiz tradicionalista y romántico, en el que se acentúa lo autoritario (dogmático) y lo apologético. En cambio, no hay entonces ningún exclusivismo intraescolástico: Tomás es el símbolo integrador de toda la sabiduría cristiana, patrística y escolástica. La diferenciación intraescolástica en favor de un tomismo más sistemático y exclusivo se desarrolla posteriormente y alcanza su grado máximo hacia 1914, para descender después hasta una postura actual más abierta, que responde a una situación científico-cultural muy distinta. Lo católico no está ya acorralado científica y políticamente como hace 80 años; el tono apologético ha dejado su lugar a una visión más positiva, en la que no se siente aquella angustiosa necesidad de defensa; también la ciencia profana ha abandonado su radicalismo antieclesiástico. Puede hablarse de una colaboración fecunda de los que antaño se sintieron enemigos. Así, registramos hoy el hecho de una abertura científico-eclesiástica hacia dentro, sin exclusivismos intraescolásticos, y de una abertura hacia fuera, en que se aprovechan elementos del pensamiento filosófico moderno para

una síntesis, fundamentalmente tradicional y de forma y planteamiento modernos. La conclusión de esta reflexión sobre el hecho histórico es una libertad de discusión en régimen de diálogo, vía media humana de convivencia entre los dos escollos: relativizar lo absoluto (libertad excesiva) y absolutizar lo relativo (dogmatismo de la opinión personal erigida en norma de ortodoxia).

La discusión subsiguiente vino a confirmar la posición de la ponencia, tanto en las relaciones de los RR. PP. L. Lamolla y J. M. Alejandro, quienes insistieron en las declaraciones de la Santa Sede en favor de la libertad (sobre todo frente a un tomismo exclusivo) y en la necesidad de superar ciertos dogmatismos ambientales en que nos movemos en España, como en las observaciones del Dr. Rdo. S. I. Alcorta, de los Padres E. Colomer y S. Gómez Nogales y de otros que intervinieron en el diálogo. Al peligro que se apuntó por algunos de que se resintiera con esta abertura la cohesión del sistema escolástico y de que cayéramos en un confusionismo, el P. E. Colomer y luego el mismo Ponente respondieron que el sistema se salva suficientemente con que nos afirmemos en un núcleo sistemático reducido, pero fundamental, capaz de asimilar nuevos y nuevos elementos; y en cuanto al confusionismo evidentemente, se dijo, todo progreso supone riesgos, pero es bien afrontarlos como Sto. Tomás, que entró decididamente en la mentalidad extraña de un Averroes y de un Aristóteles.

Terminada la discusión, el P. Secretario leyó las actas de las anteriores sesiones y las conclusiones de la Asamblea. Quedó acordado celebrar las próximas "Conversaciones Pensamiento", D. m., en Loyola, el próximo 1962.

Acto seguido el Rdo. P. Rector, P. Pedro Ribás Padrós, dirigió a los asambleístas unas palabras de saludo y felicitación por su actividad científica, y recogiendo una idea poco antes expuesta por el último Ponente, recordó a todos la obligación y la responsabilidad de *estar al día*, para poder atender plenamente como profesores a la honrosa tarea que la Iglesia y la Compañía de Jesús les han confiado de formar a sus estudiantes.

JOAQUÍN M.ª ARAGÓ MITJANS, S. I.

EL RECIENTE CONGRESO INTERNACIONAL LULIANO DE FORMENTOR.—El Congreso de Formentor, preparado en el silencio por largos decenios de intensos estudios lulianos, puede ser visto como el más bello homenaje de la investigación moderna al Doctor Iluminado. Los más famosos medievalistas y lulistas del mundo se dieron cita en Formentor. Recordemos al P. Albareda, prefecto de la Biblioteca Vaticana, y a los profesores Ferdinand van Steenberghen y Maurice Giele, de Lovaina; Maurice de Gandillac, de la Sorbona; Paul Wilpert, de Colonia; Johannes Vincke, de Friburgo, y Sofía Vanni Rovighi, de Milán. Y entre los prohombres de la investigación luliana o de la cultura catalana que acudieron en gran número a Formenotr bastará citar al P. Longpré, verdadero patriarca del lulismo moderno; al maestro de nuestra cultura literaria Jorge Rubió, a los profesores de la Universidad barcelonesa Joaquín Carreras Artáu y José María Millás; al director de la edición latina de Llull, Prof. Stegmüller; al P. Miguel Batllori, Ramón Sugranyes de Frane, Miguel Dolç, P. Platzeck, Mario Ruffini, Robert Pring Mill y tantos otros. Ni faltaba, como es natural, el grupo mallorquín, formado por Moll, Pons y Marqués, los PP. Tous y Ginard Bauçà, etc. Bien podía afirmar el Presidente del Congreso, P. Longpré, en sus breves palabras inaugurales, que jamás en toda la historia se habían reunido tantos y tan ilustres investigadores para ofrendar al maestro mallorquín la corona de su admiración y simpatía.

El I Congreso Internacional Luliano estuvo desde el primer momento bajo el signo del Llull histórico. Así lo hizo constar en su discurso de apertura el Rector de la "Maioricensis Schola Lullistica", Dr. Garcías Palóu. Hoy Ramón Llull se ofrece a los investigadores como una personalidad maravillosamente compleja y polifacética que incluye al pensador y al hombre de acción, al dialéctico y al místico, lo mismo que al teólogo, al polemista, al misionero, al poeta y creador de una lengua literaria. Reducir a Llull, como se ha hecho a veces, al mero inventor del Arte es empequeñe-

cerlo. Querer ver sólo en él al poeta o al teólogo es dividirlo. Llull lo es todo a la vez, dialéctico que argumenta, teólogo que discute, poeta que canta, místico que adora, caminante infatigable de todos los caminos de su época y, por ello, uno de los gigantes de la gigantesca Edad Media.

Es fin principal de todo congreso científico el facilitar a los investigadores el mutuo conocimiento y la comunicación de sus respectivos esfuerzos. El Congreso luliano de Formentor cumplió esa misión de un modo excelente. No sólo con la convivencia de una semana, sino también con sus ponencias y comunicaciones. Ellas pusieron ante los ojos de todos los congresistas el estado actual de la investigación luliana. ¿Quién podrá olvidar, para citar sólo varias ponencias ilustres, el estudio magistral del Dr. Rubió sobre la expresión literaria en la obra de Llull; la lección del Prof. Stengmüller sobre los problemas y experiencias que lleva consigo la edición de las obras latinas; la luminosa aportación del P. Platzeck a la prehistoria del arte luliano, y, en fin, la magnífica síntesis del Dr. Carreras y Artáu de la presencia del lulismo en la Historia? El Prof. Van Steenberghen, con su estudio acerca del puesto de Llull en el movimiento antiaverroístico, y el Dr. Pring Mill, con su importante trabajo sobre las tres potencias del alma, abrieron y cerraron brillantemente el ciclo de las ponencias generales.

Junto a las ponencias, las dos sesiones simultáneas de comunicaciones nos dieron un índice del trabajo luliano en la actualidad. No es posible dar una idea exacta de toda la problemática tratada. Baste decir que salieron a relucir todos los aspectos de la personalidad luliana: teología, filosofía, mística, actividad misionera y literaria. Además de varios estudios de carácter general, como el del profesor de la Universidad Gregoriana P. González Caminero, quien intentó una definición tipológica de la filosofía de Llull, como "pensamiento panorámico" que, sin perder de vista los detalles, los incluye en el conjunto y de diversos trabajos sobre el aspecto místico y literario del pensamiento de Llull (recordemos los de Mario Ruffini sobre el *Libre d'Amic e Amat* y las *Fioretti* de San Francisco y de Miguel Dolc sobre árboles y pájaros en el *Blanquerna*) el esfuerzo central del Congreso se centró en torno a la biografía luliana y a la historia del lulismo. Como estudio introductorio a los problemas de la biografía luliana puede citarse el trabajo del P. Batllori, quien, con la maestría de siempre, destruyó falsas certezas y oteó nuevos caminos. De extraordinario interés y novedad fue la discusión sobre el influjo del monasterio cisterciense de la Real en la formación del pensamiento luliano. El P. Seguí, al poner de relieve el carácter más bien ascético y adoctrinal del Cister, y, sobre todo, el Dr. Hillgarth, del Warburg Institute de Londres, al demostrar documentalmente la penuria de la biblioteca de la Real, dieron a esta hipótesis, hasta ahora aceptada por la mayoría de los investigadores, lo que se llama el golpe de gracia. Habrá, pues, que buscar en otra parte la iniciación doctrinal de Llull, seguramente en los Mendicantes, quienes estaban entonces en el centro de la vida intelectual de la época. Por lo que toca a la historia del lulismo se investigaron sus raíces en el pasado y su influjo en el futuro. El pensamiento del mallorquín queda insertado definitivamente en la gran corriente platónica medieval. Un interesante estudio de miss A. Yates, de la Universidad de Londres, confirmado después por un trabajo similar del Prof. Bonafede, de Palermo, buscó en Escoto Eriúgena los orígenes de la cosmovisión luliana y el que esto suscribe airеó las influencias de Llull en la formación del pensamiento de Nicolás de Cusa, aquel pensador genial que compendia la Edad Media e inicia la Moderna.

Al cerrarse solemnemente el Congreso, los asistentes dejamos Formentor con pena acompañada del deseo de la vuelta. ¡Qué faltaron ciertos detalles de organización? Es verdad. Pero mucho más importantes que la organización son la simpatía, la generosidad, la belleza, el espíritu, que, ciertamente, no faltaron. El Congreso luliano de Formentor ha cumplido perfectamente su misión. De él ha salido una nueva imagen de Llull y un nuevo tipo de lulismo. Los tiempos de la polémica o de la exaltación desmesurada han pasado para siempre. El Llull mítico y legendario ha abierto paso al Llull histórico con todas sus limitaciones inevitables, pero también con toda su extraordinaria grandeza.

E. Colomer, S. I.